

كتاب
أصول الفلسفة

لواضعه

أبو علي حنين بن إسحاق



« الطبعة الأولى »

١٣٣٨ هـ = ١٩٢١ م



مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر

١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarb.com

كِتَابُ
أُصُولِ الْفَلَسَفَةِ

Tratado de Filosofía

لواضعه

أَمِينُ بْنُ صَفِيٍّ



« الطبعة الأولى »

١٣٣٨ هـ = ١٩٢١ م

مطبعة المعارف بشاباغ النجاة بمصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد النبي الأمين ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين

هذا موجز وضعناه في علوم الفلسفة الخمسة :

علم النفس ، وعلم الجمال ، وعلم المنطق ، وعلم الأدب ، وعلم ما وراء الطبيعة
وقد تحررنا فيه مبلغ حاجة الطلبة المصريين الذين يتهيأون لدرس الفلسفة العالية
في جامعات أوروبا . وقد اقتطفنا من صفوة ما أخرجت العقول من المؤلفات الأفرنجية
في هذا الباب ، ورتبناه على أسلوب تدريسه عند القوم ، وذيلناه بمعجم صغير
للمصطلحات الفلسفية تسهيلاً للطالبين في مراجعة الكتب الفرنسية والانجليزية
لسنا بصدد القول في بيان فائدة الفلسفة والدلالة على مزاياها ، غير أن الذي
نشير إليه هو شدة احساس الغربيين بموضع الحاجة إليها فأفسحوا لها الصدر من
محاسن العلم ومعاهد العرفان في حين ترى شدة اهمالنا إياها وانصرافنا عن درسها ؛
وليس يذهب عنك أن العظمة الشخصية والقوة المعنوية للأمم لا تأتي إلا من
طريق الدرس المنظم أو التربية العملية للعقل والقلب معاً ، وأبلغ ما دون لهذا الغرض
كتب الفلسفة التي لا أثر لها في مدارسنا الى اليوم

وقد استخرنا الله تعالى في وضع مؤلف آخر نتبسط فيه في شرح قواعد كل
من هذه الخمسة العلوم في مجلد خاص تفصيلاً لما أجملناه في هذا المختصر

أسأل الله أن يمدنا بروح من عنده حتى نستطيع القيام بهذا الواجب العظيم

أصول الفلسفة

مقدمة

موضوع الفلسفة — كانت الفلسفة في العصور القديمة مجموع العلوم المعروفة وقتئذٍ ؛ وكان الفيلسوف يحيط بعلوم وقته وفنونه من لغات وطبيعات وآلهيات وهندسة وفلك وموسيقى وشرائع وطب وغيرها وكان الأمر كذلك أو ما يقرب في القرون الوسطى اذ كان في الطاقة البشرية الامام بجملة تلك العلوم والفنون

أما وقد اتسعت المعارف البشرية اتساعها المعهود وتشعبت العلوم العصرية فقد أصبح في غير مقدور الانسان أن يجمع معارف عصرنا هذا ؛ ولو حاول أن يُلَمَّ ببعضها المأمأ للزمه أن يعيش اضعاف عمره . لذلك استقلت الفلسفة بتقرير المسائل العامة التي تصل تلك العلوم بعضها ببعض مثل البحث في أصول الكائنات وطبيعتها والخواص الذاتية لها ومكانها من الوجود وما تصير اليه غايتها ما عدا أحوال الأجسام وخواصها العرضية فان البحث فيها من شؤون العلوم الخاصة بها لأن العلوم الوضعية كلها تشتغل بكل ما يعرض للموجودات من الظواهر والخواص والاعراض دون حقائق هذه الموجودات وأصل وجودها فان ذلك من خصائص الفلسفة

تعريف الفلسفة — مما قلناه في موضوع الفلسفة يمكن تعريفها بأنها علم المبادئ والعلل — علم البحث عن العموميات العالية للكائنات — علم البحث في النفس والعالم وخالق الموجودات من طريق النظر الفكري . إذاً فالفلسفة علم له صفة خاصة . وهي البحث عن العلل والمبادئ لأن معرفة الأشياء على طريقتين : معرفة بسيطة عامة كما يفهمها كل انسان ، ومعرفة مع الاستقصاء بواسطة المباحث العقلية التي ترتقى بالمباحث الى المبادئ أو الأصول العالية للأشياء وعللها الأصلية

فالفلسفة علم عقلي أساسه النظر والفكر وبهما امتازت عن علوم الدين القائمة على ما وصل اليها من تبليغات الرسل عليهم السلام ولقد أعجب أهل الفلسفة من المسلمين على قلة عددهم ما نُقل اليهم في القرن الثالث عن ارسطو وافلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فزجوا بأنفسهم في المجادلات الدينية التي أثارها من ادعى الإسلام من شيع الفرس والأعاجم وحملهم الجدل ولدد العناد على الخلط بين العقائد الدينية وما لا ينطبق على أصول النظر فانبرى لهم من بين الجماعة من دحض لهم بعض قضاياهم وخاف الخلفاء شر الفتن فأمسكوا عليهم حريتهم وسقطوا في هاوية كانت خاتمة أمرهم في الاسلام ولولا ذلك ما وقف أمام العلم والصناعة متعنت ولا وقفت الحضارة الاسلامية عند حد محدود

ظهر دين الاسلام وقد بلغت عقول الانام مبلغ الفهم والاعتبار فكان أول دين خاطب العقل ودعاه الى النظر في اسرار هذا الخلق العظيم من حيوان ونبات وجماد ورفع القرآن من شأن العقل فصرح له باطلاق العنان

للفكر ما شاءت قوته عظة واستدلالاً^(١) نخلط الفلسفة بالدين يضر به لأنه يعرض عقائده؛ وهي عواطف قدسيه تتأثر بها النفس كما تتأثر بهجة الجمال؛ الى مناقشات العقل ومناقضاته

ويضر بالفلسفة كذلك لأنه يجعل للبحث والنظر في حقائق الموجودات غاية واحدة هي تأييد عقائد الدين فتأخذ الفلسفة شكلاً دينياً لا يتناسب مع حرية البحث والنقد

ولما كانت غاية الدين والفلسفة اسعاد الانسان كانت العناية بهما من ضرورات الحياة ولا تنافى بينهما كما يظن بعضهم فان الدين طريقه القلب والعواطف، والفلسفة طريقها العلم والنظر^(٢)

على ان الدين من عند الله تعالى وما كان من عند الله فكل ما في الوجود يؤيده وتظهر آيات القدرة الآلهية بأجلى مظاهرها فيه . هذا هو العلم وقد بلغ شأوه المعلوم وهذه الفلسفة؛ وقد تناولت مباحثها أسرار الأكوان والعوالم؛ لم نرها مسّت عقيدة ولا أصلاً من أصول العبادات . وما قولك في دين يقول أمته بترجيح العقل على ظاهر الشرع عند التعارض إلا أنه دين الحق دين الفطرة - (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

وكذلك رأى علماء الفلسفة العصرية ضرورة المباحدة بينها وبين الأمور الدينيّة الصرفة وحذفوا كتاب اللاهوت^(٣) من علوم الفلسفة

(١) ملخص آراء العلامة ابن خلدون والاسناذ الامام الشيخ محمد عبده

(٢) للشيخ مصطفى عبد الرازق باختصار

(٣) La théologie

وجعلوه عالماً خاصاً بأهل الدين والمباحث اللاهوتية حيث إنها قائمة على معرفة الحقيقة من طريق التعاليم والإلهام . أمّا قولنا ان الفلسفة هي علم البحث في النفس والعالم وخالق الموجودات فلأنها تبحث عن العلة الأولى للكائنات وعن النفس البشرية لأنها موضوع البحث وآلة الوصول الى معرفة كل شيء .

فائدة الفلسفة — تتعلق فائدتها بالتأثير الذي تحدثه في الانسان وبالمنافع التي تعود منها على العلوم الأخرى

(١) فبالفلسفة يعرف الانسان نفسه ويقوى ملكاته ويعودها النظر والفكر والحكم على الأشياء — فهي تنير بصيرته فيدرك أسرار طبيعته وأصل خلقته وعلاقته بما يحيط به من الكائنات

(٢) والفلسفة علم متمم للعلوم الأخرى ومرشد لها لأن كل علم يرتكز على بعض تعاريف أساسية ومبادئ أو قواعد يستنبطها العقل منه ولكن بحالة عامة سطحية . والفلسفة هي التي تجلّي أصولها وصفاتها وقوتها وطريقة استعمالها . كذلك لكل علم أسلوب يجب اتباعه في مباحثه وإلا ضلّ العقل فيها . والفلسفة هي التي تبين لكل علم الطريقة المثلى التي تعيره وهي ما يعرف بالقضايا المنطقية في علم المنطق

أقسام الفلسفة — الحقيقة ان الفلسفة علم ما بعد الطبيعة أما العلوم المعروف بالتواتر التصاقها بالفلسفة فتشترك مع علم ما بعد الطبيعة ولا تفارقه وهي :

(١) علم النفس — هو علم الأمور المكونة للحياة الروحية للانسان .

هذه الأمور مصدرها « النفس » وهي ما نسميها « أُنفسنا » ولكن لا تعرف طبيعتها الآمن علم ما بعد الطبيعة

(٢) علم المنطق — هو علم الأصول التي يتختم على القوة المدركة أن تجرى عليها للوصول الى المعرفة الحقيقية. ولكن علم ما بعد الطبيعة يبحث في هل الفكر قادر تماماً على الوصول للحقيقة وما هو المعنى الذي يصوره للمعرفة بوجه عام

(٣) علم الأدب — هو علم تقرير قواعد الإرادة وتحديد الغاية التي يجب علينا أن نُختيرها دون غيرها وهو يحتاج لعلم ما بعد الطبيعة في حل نظرية قيمة هذا العالم

فهذه العلوم المختلفة يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً تاماً حتى يكاد يكون موضوعها واحداً فان موضوعها الذهن لا غير. فالمنطق هو الذهن باحثاً عن الطريق الواجب عليه أن يسلكها للوصول الى الحقيقة. والأدب هو الذهن باحثاً عن أجمل صورة تتحلى بها حياته وهو الخير. وعلم النفس هو الذهن باحثاً عن نفسه لمعرفة ملامحه وكيفية أعماله وعلم ما بعد الطبيعة هو الذهن مشتغلاً بأهم مطالبه وهي المعرفة والحدوث وحقيقة نفسه ومكانه من الوجود وغايته فيه أى المطلق



الجزء الاول

في علم النفس

السيكولوجيا

تعريف أولية

تعريف علم النفس وموضوعه - يبحث علم النفس في أحوالها وملكاتهما وطبيعتها وهو علمان علم تجريبي وعلم عقلي فعلم النفس التجريبي هو علم دراسة ظواهر الحياة الداخلية ونواميسها دراسة تحقيقية أى عملية مجردة عن كل نظر جدلى، لا دخل لها في عالم الماهيات أو العلل الأولى أو الغايات الأخيرة كما يفعل الطبيعي في دراسة بعض الظواهر باحثاً عن نواميسها دون الدخول في ماهية المادة ولا كيفية وجودها . كذلك عالم النفس لا يشتغل إلا بتحديد الأمور النفسية دون البحث عن ماهية النفس ذاتها . أما علم النفس العقلي فهو دراسة النفس من حيث طبيعتها وأصلها ومصيرها لا من حيث أحوالها وقواها وسنتكلم عليه في علم ما بعد الطبيعة إن شاء الله تعالى

النفس على العموم - يوجد في العالم كائنات حيّة هي النبات والحيوان والإنسان وكائنات غير حيّة كالمعادن

فالأولى متعضونة تتغذى فيها أصل حيوى هو الروح أو النفس
والأخرى مجردة عن هذه الصفات

والأولى تنمو حسب نوعها بتأثير روحها والأخرى تبقى على حالتها
الأولى التى وجدت عليها ما لم تتغير بفعل فاعل أو بمؤثر خارجى
فالنفس إذاً مصدر الحركات الخاصة بالكائنات الحية أو مصدر الحياة
الحياة على العموم - الحياة هى خاصية توجد فى الكائن الحيّ ، بها

يتحرك بالإرادة

الحياة على ثلاثة أنواع (١) حياة عضوية أو نباتية خاصة بالنبات
(٢) حياة حسية أو حيوانية خاصة بالبهائم (٣) حياة ناطقة مرة خاصة
بالإنسان . أما صفة الأولى فالتغذية والنمو ، وصفة الثانية الحس الطبيعى
والحركة المستقلة ، وصفة الثالثة النطق (العقل) والإرادة : بمعنى أن جميع
حركاتها روحانية والحياة فى جميع الأنواع الثلاثة مصدرها الروح أو النفس .
وإذا لاحظنا ظواهر الحياة فى الإنسان نراه يتغذى وينمو كالنبات ويحس
ويتحرك كالحيوان وفوق ذلك يعقل ويفعل مختاراً - فهو إذاً يجمع بين
أنواع الحياة الثلاثة . ولكن لا يوجد غير روح واحدة هى الروح البشرية
فائدة علم النفس - (١) علم النفس يُعرف به أشرف جزء فى
تكويننا وهو الروح فلا يعادله إذاً علم آخر ولا يرى الإنسان أنفع
منه درساً

(٢) من علم النفس تستمد القضايا الضرورية لعلم المنطق بمعرفتنا
للحالات العقلية ؛ ولعلم التوحيد بمعرفتنا لأنفسنا وما فىنا من نقص فترقى بها

الى معرفة الذات التي تنزهت عن كل عيب ؛ ولعلم الأخلاق بمعرفتنا
بمصادرة والأفعال ؛ ولعلم التربية بمعرفتنا للقوى النفسية التي نسعى لتهدئتها
ولعلوم التاريخ والتشريع والإقتصاد السياسى وجميع العلوم الأدبية بمعرفتنا
للحكمة البشرية ونتائجها . تلك مزايا علم النفس

١- **تعداد علم النفس** - يُستمد علم النفس البشرية من دراسة الأفعال
والظواهر التي هي مصدرها لأن الكائنات كما لا يخفى يدل عليها أثرها في
الوجود مثلاً :

(١) الشكل والوزن واللون والرائحة والصلابة والكثافة وانبعاث
الحرارة وانعكاس الضوء وانتشار الصوت والكهرباء وتجاذب الأفلاك
ونحوها كل هذه عرفتنا الأجسام الخارجة عن نواميس الحياة والعوامل
المهمة في الطبيعة

(٢) التنفس والنمو والحركة عرفتنا الأجسام المتعضونة والحية

(٣) الفكر والرأى (الحكم على الشيء) والقياس العقلى وأفعال

الإرادة الحرة عرفتنا روحنا

أدب علم النفس وطريقته - يبحث علم النفس كما قدمنا في أحوالها
وللحصول على ذلك يجب أن يبحث عن هذه الأحوال في أنفسنا أولاً ثم
في غيرنا من أمثالنا ثانياً وهو ما يسمونه **بالمشاهدة** . والمشاهدة نوعان
مشاهدة ذاتية ومشاهدة خارجية

فالمشاهدة الذاتية ما كانت عن طريق الوجدان والتأمل

والوجدان ملكة من ملكات النفس البشرية تدرك بها حالاتها
وتؤديها اليها فنشعر بها

والتأمل أو مراجعة الانسان نفسه من شأنه أن يفسح للنفس لكي
تجيد معرفة أفعالها وأحوالها المختلفة

والمشاهدة الخارجية — أولاً — النظر في أحوال الحاضرين والغابرين
لنستخلص منها ما فكروا فيه وشعروا به ورجبوا فيه أو كرهوه بمطالعة
أعمالهم التي هي ترجمان حياتهم المسطورة في كتب السير والتاريخ والأدب
والآثار والتشريع والفنون والديانات . . . الخ

ثانياً — مقارنة أحوال النفس المختلفة بين كهل تام الصحة مثقف
العقل وطفل لم يتم عقله ومدله في عقله دخل أو اضطراب ومتوحش لم
يستكمل عقله بالتربية

هذا وقد يفيد في علم النفس مقارنة الانسان بالحيوان الأعجم
وعمرة المشاهدة الخارجية استكمال نتائج المشاهدة الذاتية أو تحقيقها
على وجه يقربها من الحقيقة لأن الأولى (أى المشاهدة الذاتية) هي الأساس
والأصل في دراسة قضايا علم النفس

يضيف علماء النفس الى نوعى المشاهدة نوعاً آخر هو التجارب التي
يخزجون منها بعض نواميس تفيدهم في الحصول على بعض حقائق نفسانية
كاستشهادهم ببعض الحوادث الماضية في تأييد نظرياتهم — أو النتائج التي
يحصلون عليها من تأثير الأنظمة الاجتماعية في الأمم — أو اثر القوانين

في درجة أخلاقهم أو في الثروة العامة - أو ثمره طرق التربية المختلفة أو مضارها في الطبقات البشرية

وليس الغرض من هذه التجارب الحصول على نتائج أكيدة تؤدي إلى تغيير أو تعديل في الظواهر النفسية كما هي الحال في علوم الطبيعة من تأثير التجارب في الحقائق العامية والظواهر الطبيعية - إنما هي تجارب أو ملاحظات قد تكون قريبة أو بعيدة عن الحقيقة ولكنها تقرب المباحث النفسية من الأذهان

وهناك علم حديث اسمه (الفسلوجيا النفسية) وهو علم يبحث عن ارتباط المجموع العصبي والمنح على الخصوص بالظواهر النفسية. - يطبق المشتغلون به التجارب الفسلوجية على الأفعال النفسية المرتبطة بها. وأحوال الحس الخارجي على ما يظهر هي الأحوال الفسلوجية الوحيدة المرتبطة مباشرة بأسباب طبيعية محسوسة بالتجارب

وعلماء الفسلوجيا النفسية يشتغلون بالبحث عن سرعة الحس ومدة استمراره ومقدار التأثير الطبيعي المتناسب مع أول درجات الحس - والارتباط الواقع بين تغيرات التنبيه الخارجي وأسبابه وتغيرات الحس - وأبحاثهم هذه لا تزال عرضة للنقد والتجريح وإن كانت لا تهتم علماء النفس كثيراً لأن الظواهر الفسلوجية المرتبطة بالظواهر النفسية ليس لها إلا أهمية ثانوية عندهم ومهما تكن قيمة هذه المباحث فالذي لا شك فيه أن علم النفس علم حقيقي أسلوباً وموضوعاً

أقسام علم النفس - علم النفس قسمان - عملي أو تجريبي

(وهو المبني على التجارب) وموضوعه أحوالها وما كاتها وعقلي وموضوعه طبيعة النفس وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . والقسمان مختلفان في موضوعهما وأسلوبهما فالأول أساس مباحثه المأهدة أى على طريقة الاستنتاج والثانى أساس مباحثه القياس العقلى وشيء من التجارب أيضاً

علم النفس العملى او التجريبي

هذا القسم فيه مبحثان :

(١) حالات النفس والظواهر النسبية

(٢) ملطات النفس

(١) حالات النفس والظواهر النسبية

مصدر هذه الحالات هو الروح أو النفس لأنها مصدر كل فعل حيوى فينا - ولكن ليست كل هذه الأفعال بلا تمييز بينها موضوع علم النفس لأن بعضها أفعال وحركات عضوية محضة والأخرى روحية محضة فتكون الأولى خاصة بالجسم والثانية بالروح وغيرها مشترك بين الجسم والروح ولكنها من خواص الروح أولاً وبالذات

والأفعال والحركات العضوية مثل الهضم وتمثيل الغذاء والدورة الدموية والتنفس والنمو والحركات العصبية والعضلية . . . الخ هذه من موضوع علم التشريح والفسلوجيا وتسمى كلها بالظواهر الفسلوجية

وأما الأفعال أو الحالات النفسية - مثل التفكير على اختلاف أنواعه وهي الشوق . والذكر . والرأى . والاستدلال . وقوة الإرادة . والاختبار . وما الى ذلك وكذا الحالات المشتركة مثل التأثيرات المفرحة أو المؤلمة التي تحدث في أنفسنا عند مشاهدة مناظر خارجية كبستان جميل أو نار مشتعلة أو نحوها - فهذه كلها من خصائص علم النفس وتسمى بالظواهر النفسية الفسلوجية

الفرو بين الأفعال الفسلوجية والأفعال النفسية

تختلف هذه الأفعال بعضها عن بعض باختلاف الأصل فيها أو الغرض منها وطريقة علمنا بها

اختلاف الأصل - الظواهر الفسلوجية مادية صرفة يمكن مقاسها كتحديد مدة الهضم لأى مادة غذائية أو معرفة شكلها وأطولها مثل أعضاء الدورة الدموية والتنفس والهضم . أو كونها تشغل مكاناً معيناً فى الجسم كجريان الدم فلا يكون الآ فى الشرايين والأوردة وحركة الهضم لا تكون الآ فى المعدة وما يتبعها من أجزاء الجسم

وأما الأفعال النفسية الفسلوجية فهى أفعال روحانية غير مادية كالروح نفسها وهذه لا مكان لها ولا شكل ولا مقاس ولا وزن ولا تنتهى مطلقاً الى حركات مادية

اختلاف الغرض - الظواهر الفسلوجية الغرض منها حفظ صحة الأجسام ونمو العضلات والأعصاب والعظام وبقى أجزاء الجسم البشرى

والظواهر النفسية الغرض منها أيضاً حفظ الجسم ولكن من وجهة أخرى وهي تقوية الحياة العقلية والأدبية أعنى معرفة حقيقة كل شيء واستخدام النافع والعمل الأصلح والتماس أسباب السعادة

اختلاف طريقة العلم — الظواهر الفسلوجية تعرف بالحواس الخمس (وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس) والاستعانة بالآلات الصناعية المضاعفة لقوتها المخترعة لهذا الغرض أما الظواهر النفسية فلا تتناولها المشاعر الخمس ولا تتمثل لعالم الحس فتقع تحت الآلات الصناعية مهما كانت قوتها وإنما تعرف بالوجدان وهو شعور نفسى تدرك به النفس حالاتها وتوصله إلينا بلا واسطة وتسمى هذه بظواهر الوجدان أو الظواهر الوجدانية

تنبيه — للوجدان معنيان فهو فى علم النفس عرفان مصدره النفس ذاتها والحالات الباطنة بلا واسطة

وفى علم الأدب تمييز الخير والشر والحق والباطل فيطلقون على الأول الوجدان وعلى الثانى السريرة أو الضمير كما سيجبى بعد

ترتيب الحالات النفسية — هذه الحالات كثيرة ومختلفة ولكن يظهر للمتأمل أنها متميزة ومستقلة بعضها عن بعض اذا لاحظنا وجوه التشابه بينها غالباً وعلى ذلك قسمها العلماء كما يأتى :

(١) تأثير الجوع أو الظمأ والبرودة أو الحرارة والحزن من الاخفاق والسرور من النجاح وما الى ذلك كلها ظواهر مختلفة بلا شك ولكن تجمعها صفة واحدة هي التأثير فى الانسان (لأذا كان أو مؤلماً)

ومن ذلك يجمعونها طائفة واحدة ويسمونها بالأفعال الخاصة بالحسية
(٢) كذا الفكر والذكر والحكم على الشئ، والقياس العقلي وغيرها
من الطبائع المختلفة لكنها توصل الانسان الى معارف شتى جمعوها طائفة
واحدة يسمونها بالأفعال العقلية

(٣) الارادة والأفعال التي تستعين بها النفس على تنفيذ شهواتها
داخلاً وخارجاً جميعها مختلفة ولكنها لم تخرج عن كونها ارادة وعزماً فسموها
بأفعال الارادة

ومما تقدم يرى المتأمل ان أفعال النفس لا تخرج عن هذه الأقسام
الثلاثة ولا يمكن وضعها في تقسيم آخر
كل ما تقدم من البيان والتقسيم والتعاريف لم يكن إلا مقدمات
لعلم النفس . بقى علينا الكلام على هذه الأفعال بردها الى أسبابها وهي
ملكات النفس فنقول :

(٢) ملكات النفس

للملكة معنيان أعم وأخص

فالملكة بمعناها الأعم هي قوة حسية أو معنوية في الكائنات
تسير بحكمها على نمط خاص أو تنتج أثراً ما أو تتحول قليلاً أو كثيراً
بتأثير غيرها فيها

وبمعناها الأخص هي قوة في النفس البشرية تجعلها تسير مختارة
أى بجرية وإدراك

أما تلك القوة التي في الكائنات الأخرى فتجعلها تحول قليلاً أو كثيراً بتأثير المؤثرات الخارجية عنها فتسمى (خاصية) وهذه توجد في الكائنات غير العضوية

والقوة التي تجعلها تسير سيراً وجدانياً تسمى (وظيفة) وهذه توجد في الكائنات العضوية فتري كل عضو من أعضائها يؤدي وظيفته من تلقاء نفسه بسر أودعه الخالق فيه سبحانه جل شأنه

تبيان ملكات النفس - ملكات النفس حكمها حكم باقي عوامل الكون نستبينها بآثارها أعني بحالاتها وظواهرها التي تتولد عنها - وقد سبق أننا قسمناها الى ثلاثة أقسام وبما أن لكل ظاهرة سبباً خاصاً وللظواهر المختلفة أسباب مختلفة أيضاً فيكون للنفس ثلاث ملكات وهي (الحساسية) مصدر الأفعال الخاصة بها (والقوة المدركة) مصدر الأفعال العقلية (والارادة) مصدر أفعال الارادة والحرية والاختيار

قد يزعم بعضهم أن الحساسية ليست من الملكات الأصلية لأنها لم تكن إلا خاصية بسيطة. ولكن يرد عليهم أن الارادة تحكم في الحساسية الى حد محدود وبناء على ذلك لا يصح اعتبارها خاصة أو مجرد وظيفة عضوية. وقال آخرون بوجود ملكة رابعة سموها (الملكة المحركة) واليها ترجع جميع الحركات الجسمانية - على أن هذه القوة في الحقيقة ليست إلا نوعاً بسيطاً من حركة النفس التي تستخدمها لذاتها ولغيرها

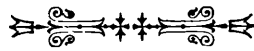
وحدة الحياة الروحية - ملكات النفس وان كانت مختلفة لكنها غير قابلة للانفصال - لأنها لا تعمل منفردة أبداً وأقل الحوادث تجمع

بين أنواعها الثلاثة مثلاً اذا أصاب انساناً ألم شعر به طبعاً فهذه هي الحساسية
وفي الوقت نفسه يدرك أنه يتألم وهذه هي القوة المدركة ويريد أن يتخلص
من الألم وهذه الإرادة

والنفس البشرية تعمل دائماً على طرق متنوعة كثيراً أو قليلاً وهذه
صفة أصلية في طبيعتها وليست ملكاتها الا أشكالاً متعددة لحركتها
كالألم واللذة والتفكير والارادة أعني أنها تعمل بطرق مختلفة

قد يتفق أحياناً ان إحدى هذه الملكات تغلب على الأخرى
الى درجة أنها تكاد تمحوها بالكلية ولكنها في الحقيقة موجودة بأجمعها
ومشتركة في جميع حالات النفس (كما سيجىء بعد في باب تأثير الملكات
بعضها في بعض) وذلك دليل قاطع على وحدة الحياة الروحية فينا

وملكات النفس كلها قديمة فليس لاحداها مزية القدم على الأخرى
ولكن الحساسية أول ما يبدو لدى الطفل ثم تظهر فيه القوة المدركة ثم
الارادة ولذلك سنتكلم عليها بهذا الترتيب (١) الحساسية (الحياة الشهوية)
(٢) القوة المدركة (الحياة العقلية) (٣) الارادة (الحياة العامة) ثم نعقب
ذلك ببحث خاص في الاشارات الموضوعية للحالات النفسية وهي اللغة



الباب الأول

في الحياة الشهوية

(١) الحساسة

الحساسة هي ملكة الحس بالألم وباللذة

للحساسة ست صفات لأنه إما أن تكون (١) حسية فعلاً بأن تقع أفعال الحس بلذة أو ألم (٢) أو تحويلاً باطنياً بسيطاً لدى من وقع عليه التأثير (٣) أو شخصية أى متغيرة باختلاف الأشخاص وأعمارهم وأمزجتهم وقوة بنام وعقولهم (٤) أو انفعالية قابلة لتأثير الأشياء الخارجية (٥) أو جبرية حيث تفقد كل حرية لها فتكون اللذة والألم خارجة عن ارادة الانسان (٦) أو تكون مصحوبة بما يعرب عن حقيقتها بحركات أو انين أو ضحك أو نحو ذلك وقد يتأثر الانسان بلذة أو بألم اما بفعل حسي أو معنويّ وعليه تكون الحساسة على نوعين

حساسة مادية؛ وحساسة معنوية

والحساسة المادية مصدرها النفس والجسم معاً ومركزها النفس ولكنها لولا الجسم ما وجدت . وهي عبارة عن كل لذة أو ألم يتولد من التأثيرات المختلفة التي تقع عليها من الظواهر المادية

والحساسية المعنوية من خصائص النفس وحدها وهي عبارة عن كل لذة أو ألم يتولد في أنفسنا بفعل غير محسوس مصدره أفكارنا وعواطفنا (كالتهويل والفكر والذكر)

وأصل العواطف القلب وليس المراد بالقلب ذلك الجهاز الخاص بالدورة الدموية وإنما القلب هنا معناه الطبيعة البشرية، والقلب في جميع اللغات يرادف العاطفة فيقولون القلب والعقل أعني العواطف والعقل. وتمثيف العقل يسمى تعليماً وتهذيب القلب يسمى تربية

فالكرامة الشخصية والمزاحمة والكبرياء والشجاعة الأدبية وحب العائلة والوطن والاخلاص والبطولة وبالجملة كل ظواهر الحساسية الأدبية كالميول والانفعالات والشهوات كل ذلك متعلق بالقلب والقلب هو محرك الحياة البشرية. والعقل منظم هذه الحركة والقلب متى اتحد مع العقل أورى زناد الذهن وأنعش القول والفعل وأشعل نار الشجاعة وأخذ الأناية وزان الرجال

الانفعالات الصادرة عن الحساسية

الانفعالات أو أحوال الحساسية الظاهرية هي اللذة والألم والاحساس والعواطف

(١) اللذة والألم — اللذة والألم هما شيئان لا تخلو منهما الحساسية على اختلاف طرائقها

ليس لنا طريق نعرف منه هاتين الظاهرتين عند الاختبار والتجربة

ويتعذر تعريفهما لأن تعريف الشيء عبارة عن تحليل عناصره وكل من اللذة والألم حادث بسيط لا يتحلل ، وكل ما لا يمكن تحليله لا يمكن تعريفه أى بحدده ولكن يمكننا بيان صفاتهما وتعيين علمهما

علة اللذة والألم — اللذة هي ثمرة ارتياح النفس من حركتها واتفاق تلك الحركة مع غاياتنا الطبيعية فاذا عرض لتلك الحركة ما يعوقها أو يباليغ في حركتها أو يضلها نشأ ما يسمى الماء

وللذة والألم أهمية كبرى في الحياة البشرية

فمن اللذة الحسية والألم نعرف حالة أجسامنا ان كانت صحيحة أم بها علة من العلل ونعرف بها مناسبة أو عدم مناسبة المأكل والملبس والمسكن والهواء الذى نستنشقه والأشياء التى نستخدمها وكل من الألم المعنوى واللذة المعنوية يزيد في تفهمنا ما يجب علينا بمعنى أن اللذة الأدبية تقربنا من الفضيلة والألم الأدبي يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الانتباه والحذر والتبصر لأن اللذة الأدبية هي فاتحة الاحسان الذى توليه الفضيلة أهلها والجميل الذى تسوقه اليهم . والألم الأدبي هو نذير القصاص الذى يصيب أهل الرذيلة وذوى الهنات

الفرق بين لذة الجسم ولذة النفس — قلنا أن اللذة والألم من الحساسة ولكن بين لذة الجسم ولذة النفس فروق ثلاثة :

(١) لذة الجسم واسطة ولذة النفس غاية لأن اللذة التى يشعر بها الانسان حين يأكل أو يسترىح أو يتريض انما هى وسيلة للحصول على

حفظ الجسم . أما اللذة التي تحصل للانسان من التعلم والمطالعة فهي وان كانت وسيلة لرقى الانسان الا انها غاية الغايات

(٢) لذة الجسم اذا خرجت عن الحد اللائق بها أو الغرض الذي وضعت من أجله كانت ممقوتة مهينة لصاحبها لأنها لم تكن لذة لذاتها ولكن لغيرها فاذا ما جعلها الانسان غايته انتقلت به الى طبيعة أدنى من طبيعته

أما لذة النفس التي هي لذة الفضيلة والعلم والصدقة والاخلاص وغيرها فهي ممدوحة وشريفة لأنها موصلة الى الكمال

(٣) لذة الجسم لذة زائلة أما لذة النفس فباقية بقاء الحياة اذاً فلذتا الجسم والنفس يجب أن تكونا بنظام مرتب معقول يهيئهما لحفظ طبيعتنا البشرية ورفقها

(٢) الاحساس

اذا سمعت صوتاً موسيقياً فان العلم يقول لك ان سبب سماعك لهذا الصوت هو التمرجات الهوائية التي تنقله بواسطة الأعصاب الى المخ فتحدث تنويعاً خاصاً في هذا العضو يسمونه « تأثيراً » وهو ظاهرة فسلوجية . وما يدركه الوجدان مباشرة من هذه الظاهرة هو الحس أو الاحساس

فالاحساس هو كل انفعال نفساني لاذ أو مؤلم يحدث عقب تأثير عضوى

ولما كان هذا التعريف قاصراً في ذاته لأنه يعرف العلة العارضة
للحس دون طبيعته (لأن طبيعة الحس لم يتوصل الى معرفتها) بحثوا في
صفاتهما وعللها طبقاً لما سبق تقريره من أن كل حادث بسيط لا يمكن
تحليله لا يمكن تعريفه

المشاعر - وأعضاؤها - وقوتها الطبيعية

يجب التفريق دائماً بين المشاعر وأعضائها - لأن المشاعر هي
قوى خاصة للنفس أما أعضاؤها فهي آلات مادية توصل ما بين العالم
الخارجي والنفس

والمشاعر خمسة - البصر والسمع والذوق والشم واللمس

عضو البصر العينان وأعصابهما وبواسطتها يدرك الضوء والألوان

وللسمع الآذان وأعصابهما وبها تُدرك الاهتزازات الصوتية

وللذوق الغشاء المخاطي للسان والعصب اللساني وبهما يُدرك طعم

المأكولات وغيرها

وللشم الغشاء المخاطي للحفر الأنفية وأعصاب الشم وبها تُدرك

الروائح وسائر المشمومات

وللمس أعصاب خاصة منتشرة على سطح الجسم وعلى الخصوص

باطن اليدين وأطراف الأصابع وبها تُدرك الحرارة والرطوبة والصلابة

والرخاوة وغيرها

مما تقدم يعلم أن حقيقة عضو الاحساس هو المجموع العصبي أعني

الدماغ (المخ والمخيخ والنخاع المستطيل) والنخاع الشوكي والأعصاب .

والأعصاب تُخرج من أسفل الدماغ أو النخاع الشوكي وتنتشر في جميع أجزاء الجسم وهي على ثلاثة أنواع من حيث وظيفتها: قسم منها للحركة وقسم للحس وقسم للحركة والحس معاً

القسم الأول يسمى بالأعصاب المحركة لأنها تنقل الحركة من الداخل الى الخارج والثاني بالأعصاب الحساسة لنقلها الحس من الخارج الى الداخل والثالث بالأعصاب المشتركة مثل العصب اللساني

قال سبنسر ان الحواس الأربعة الأولى ليست الا تنوعات متفرعة من الأخيرة وهي اللمس لأن كل احساس ينشأ في الواقع من تنبيه الأعصاب والاحتكاك بها. وفي الحقيقة أن المشاعر لها أصل بعيد وهو « الحاسة الجبروتية » واحدة بأصل خلقها ثم تفرعت وانتشرت وأصبح لكل حاسة حيز مخصوص فأصبحت تؤدي وظيفة خاصة بها عند التأثيرات الخارجية

شروط الاحساس:

أولاً - **تأثير يقع على عضو الاحساس** - مهما كان تركيب عضو الاحساس مضاعفاً فانه مكوّن من ألياف عصبية تنتهي بأجسام صغيرة جداً يختلف تركيبها باختلاف الحواس. مثلاً ترى ما يخص عصب السمع خلايا وما يخص عصب البصر أشكال مخروطية واسطوانية وهكذا. وهذه الأجسام الصغيرة لا تتأثر الا بتنبيه مخصوص وبدرجة مخصوصة بحيث يمكن القول بأن كل جسم أو كل ليفة من هذه الألياف معدة لتنبيه واحد معين

وقد قال بعضهم ان كل ليفة عصبية من الشبكية (لعضو البصر)
مكوّن من ثلاث ألياف عنصرية . هذه الألياف اذا وقع عليها شعاع
ضوئى واحد يتأثر كل منها تأثراً خاصاً (أى مخالفة لبعضها) . ويتولد
عنها العناصر الثلاثة الأولية لحاسة البصر وهى الأحمر والبنفسجى والأخضر
ثانياً — توصيل الأعصاب لهذا التأثير — التنبيه الواقع على أطراف
الأعصاب شرط عادى للاحساس . ومعنى عادى ان التنبيه يقع عادة على
أطراف الأعصاب . ولكن ليس هناك ما يمنع وقوعه على أى جزء من
أجزائها ويتم بذلك عملها كما يقع على أطرافها

ثالثاً — انجماع محى ومتى تأثر العصب بهذا التنبيه نقله الى المراكز
العصبية قالوا بسرعة ثلاثين متراً فى الثانية واختلف العلماء فى طبيعة نقل
العصب للتنبيه . هل هو كفعل الكهرباء أو هو تفاعل كيمائى يحصل
بسبب هذا التنبيه على عناصر الأعصاب المختلفة ؟ كل ذلك تحت
البحث اليوم

وهناك مسألة أخرى فيما يخص طبيعة العصب — هل كل عصب
من الأعصاب يتأثر بكل تنبيه يقع عليه أو أنه فطر على أن لا ينقل إلا
تنبيهاً خاصاً به ؟ قال بعضهم بالأول وقال آخرون بالثانى والرأى الأول
هو المعول عليه عند جمهور العلماء اليوم : أى ان الأعصاب تنقل ما يقع
عليها من التنبيهات أياً كان نوعها وتنقلها الى المراكز العصبية وهذه
المراكز هى التى فطرت مخصصة لكل تنبيه مركز خاص

رابعاً — تحول أو انفعال فى النفس — ان مجرد وصول التأثير الى

المخ وهو مركز المجموع العصبي يظهر من النفس الانفعال أو الحس وهو
الاحساس الحقيقي

فالأول من هذه الأمور الأربعة فعل مادي والثاني والثالث أفعال
فسلوجية والرابع ظاهرة نفسية

عناصر الاحساس — للاحساس عنصران مسمى ومعنوى بمعنى ان
الانسان اذا أكل تفاحة أو إشم وردة فانه يشعر في الحال باحساس ثم يميز
هذا الاحساس — فالأول يسمى مسبباً لأنه تأثير مادي يقع علينا فيكون
مقبولاً أو غير مقبول والثاني يسمى معنوباً لأنه حالة وجدانية داخلية
يميز بها الانسان بمساعدة القوة المدركة نوع المأكول ودرجة نضجه أو
رائحة المشموم ونوعه وفصيلته الى غير ذلك

تنبيه — العنصر الحسى للاحساس والعنصر المعنوى قوتاهما متعاكستان
فكلما كان الأول قوياً كان الثاني ضعيفاً لأن حدة الانفعال تضر بسلامة
التمييز وبالعكس

صفات الاحساس — لكل احساس أربعة أمور

(١) مدة طويلة أو قصيرة — لأنه لا يظهر الاحساس ولا ينعدم
الأبغضى وقت طويل أو قصير
(٢) شدة متوسطة — لأن الذهن لا يدرك التأثيرات الضعيفة جداً
ولا القوية جداً

(٣) طبيعة خاصة أعنى أنه يكون لاذاً أو مؤلماً

(٤) صفة أو جنسية بمعنى أن يكون الشيء قابلاً للشم أو الذوق أو

اللمس أو الرؤية لأن صفة الاحساس تتعلق بالحاسة التي تولدها
ترتيب الاحساس — الاحساس على نوعين باطنى وظاهرى حسب
علله وأسبابه

فالاحساس الباطنى يتولد من تحويل مجهول الأصل غالباً في تركيب
الجسم وعلى الخصوص في الجهازين الهضمى والتنفسى من تعب أو جوع
أو عطش أو حمى وغير ذلك

وفي مثل هذا الاحساس يكون العنصر المعنوى مفقوداً ولذلك
نجهل كثيراً من حقيقة وظائف الأعضاء الباطنية والأعضاء الحيوية
والاحساس الظاهرى يتولد من التأثيرات المادية في أعضاء الحواس وتختلف
أنواعها باختلاف الحواس نفسها كما قدمنا

هل مدرّبات الحواس صور صادقة من الأشياء الخارجية؟ الحس
ليس بصورة صادقة للأشياء لأنه في ذاته لا يمثل لنا الآلات الوجدان
أى تنوعات عاملية نعتقدها أموراً خارجية بصفاتها الحقيقية ولقد تظهر
غرابة القول بأن الالوان والحرارة ليست الآقائمة بنا وقارة في ذواتنا.
ولكن ذلك هو الحقيقة. وقد قسم الفلاسفة من قديم خواص الاجسام
الى قسمين خواص أولية كالثقل والمقاومة والامتداد الخ وخواص ثانوية
مثل اللون والحرارة والرائحة الخ ومن المحقق أن الخواص الثانوية هى
محض حالات نفسية: فمثلاً اللون لاصق بعضو الأبصار حتى ان تغييراً
بسيطاً فى هذا العضو كاف لابدال اللون بلون آخر. كذلك القول فى
الحرارة — اغمر يدك اليمنى فى ماء بارد واليسرى فى ماء ساخن ثم ضعهما

كلاهما في ماء فاتر فتشعر يدك اليمنى بأن الماء ساخن واليسرى بأنه بارد
ولقد أثبت العلم نفسه بأن لا لون ولا صوت خارجاً عنا وان كل
ذلك عبارة عن حركة في إثير الفضاء ليس الآ

وكذلك الخواص الأولية للأجسام ليست حقيقة أيضاً بل ذلك
وهم محض ؛ لأن الثقل والمقاومة يختلفان باختلاف القوى العضلية فحجر
من الأحجار قد يكون ثقيلاً بالنسبة لغلام أو مريض ولا يكون كذلك
بالنسبة لرجل قوى أو صحيح البنية . فالأشياء في ذاتها ليس لها طعم ولا
رائحة ولا حرارة ولا هي مضيئة ولا ذات أصوات ممازاه أو نسمعه . كل هذه
الخواص آتية من الوجدان . ولذلك قالوا ان العالم وليد الذهن ومن مادته
اضافية الاحساس — مما تقدم نخرج بنتيجة أخرى . لا شك ان

ما أشعر به أنا من الحس هو هو بالنسبة لى ولكل انسان غيرى فهو
إذاً بالنسبة لعالم الانسان واحد أى انه من هذه الوجهة احساس مطابق
ولكن كل كائن آخر بنيته وتركيب قواه يخالف ما عليه الكائن البشرى
لا يحصل له نفس الاحساس ولو اجتمعت له الشرائط عينها والوسط
بعينه . ولو تغيرت بنية الانسان لتغير معها الحس إذاً يكون الحس اضافياً

(Relative)

قلنا اضافياً لأن الحس يتعلق بمحقات الأشياء والتركيب العضوى
للنوع معاً . فالحيوان ذو الجلد الصفيق يخالف احساسه احساس الحيوان
ذى الجلد الرقيق الطرى . وكذلك بالنسبة لبنية الأفراد فان من مسه الرمذ

قد لا يميز بعض الألوان وكل ذلك عوارض بيولوجية . وفي بعض الحميات يظهر الحس شديداً جداً . وقد يتغير الحس مع تهيج العصب . فاذا وقعت تأثيرات مختلفة على عصب الأبصار ولدت دائماً الحس بالضوء . ونفس هذا التأثير الواقع على العين وتولدت عنه ظواهر الضوء . يُولد الصوت بتأثيره على الاذن ويحدث وخزاً في الجسم بتأثيره على الجلد . وهكذا الحس أيضاً اضافى بالنسبة لحالة العصب المتهيج . فالسكير يحتاج لزيادة المقدار الكئولى لكي يحدد الحس واذا أطال الانسان نظره فى ورقة حمراء ثم حوَّله فجأة الى شىء أبيض ظهر له فى لون أخضر

وبالجملة لو كان تركيب الوجدان والحواس غيره اليوم لكانت المدركات كلها غيرها كذلك وربما كانت تبدو فى أشكال لم تخطر على البال لأى مفكر فى هذا الوجود . ولما كانت المدركات بالحس مختلطة بالوجدان ويتعذر فصلها بعضها عن بعض فليس وراء ذلك الآ العلم الواقعى الذى هو كفيلاً فى تمييز عناصر هذه المدركات المتقلبة العاملة وردّها الى عناصر ثابتة عامة واقعية

(٣) العواطف

العواطف هى كل انفعال نفسانى لا ذأ أو مؤلم يحدث من فعل عقلى أو أدبى - وهذه العواطف تنحصر فى الفرح أو الحزن أنواع العواطف المختلفة - هذه الأنواع عديدة منها ما هو عقلى او

أدبيّ أو دينيّ أو اجتماعيّ أو جماليّ (خاص بالفنون الجميلة) — ولكن
أهمها العواطف الروحية والعواطف الاخلاقية

فالعاطفة الروحية ما تولدت من الحصول على الحقيقة والجمال أعنى
السرور الذى يتولى الانسان من رؤية الشيء الجميل أو العثور على الحقائق
وكذا الحزن الحاصل من رؤية الشنيع أو الفظيع أو عدم التهدى الى
المطلوب، كل ذلك أسباب للعواطف الروحية

والعاطفة الاخلاقية ما تولدت من فعل الخير أو الواجب كأثر السرور
فى النفس عقب فعل الجميل أو ذكرى الأثر الجليل وحزنها اذا ذكرت
فعلًا شائنًا أو خطأ كبيرًا

الفرق بين الإحساس والعواطف — وان كانت هاتان الخلتان مصدرهما
واحدًا وهو الحس وكتاتهما من الظواهر الحسية والحالات الوجدانية فان
بينهما اختلافًا تامًا

فالإحساس يحصل من تأثير عضوى دون أى فعل عقلى كاللذة
الحاصلة من الأكل أو الشرب أو الألم من الجوع أو العطش
والعاطفة على العكس منشأها فعل عقلى أو أدبيّ كفكرة تعرض
أو ذكرى تمر أو غرض يتم أو غير ذلك

والاحساس موضعى أى له موضع معين من الجسم الانسانى فآلم
الجرح لا يكون فى غير مكان الجرح وآلم الكريه من الروائح لا يكون
فى غير الحفر الأنفية وآلم الجوع لا يكون الآ فى المعدة وهلم جرًا

أما العاطفة كالغيرة والحماة والحب والبغض وغيرها فلا محل لها من
الجسم بل تجدها ملابسة للنفس بأسرها
والاحساس يضعف بالتكرار فاليد تعتاد البرودة بدوام ملاسة
الأجسام الباردة — وحاسة الشم تضعف باستمرار شم الروائح العطرية
أو الكريهة

والعاطفة بالعكس تزداد نماءً وقوة بالمران والعمل فالتعلق بالحقائق
والبحت وراءها ومحبة العدل وعشق الجمال والجلال كل ذلك يوسع في
مداها ويمد في أطرافها حتى تبلغ الكمال

(تنبيه) الاحساس مشترك بين الانسان والحيوان الأعجم أما
العاطفة فخاصة بالانسان الذي اختص دون سواه بالانفعالات العقلية
والأدبية — غير ان للحيوان بعض احساسات بسيطة مثل الفرح والحزن
والحب والبغض لأن فيه معرفة من طريق الحس

فائدة الاحساس والعواطف — أما الاحساس الباطني ففائدته حفظ

الحياة الجسمانية لأن به نعرف ما يلزم لحفظ صحتنا وما يضر بها
والاحساس الظاهري — تعرف به الأشياء الخارجية وهو يوقظ فينا
القوى العقلية فتبحث فيها للوقوف على حقائقها

والعواطف لها غاية أسمى وهي رقي الحياة العقلية والأدبية
أما من الوجهة العقلية فانها توقفنا على حالة العقل فنسعى لما فيه رقينا
العقلي وتجنب ما فيه تأخيره — فمثلاً النجاح في اكتشاف حقيقة من
الحقائق يولد فينا لذة وارتياحاً يبعثنا على البحت عن غيرها — أما من

الوجهة الأدبية فان هذه العواطف تعلمنا ما يجب أن نفعله أو نتباعد عنه حتى نصل الى المثل الأعلى من الكمال ؛ فوخز الضمير هو نذير القصاص وسوء العقبي لأهل الرذيلة ، والسرور بشير السعادة لأهل الفضيلة والدافع للانسان على النهوض بالعمل المبرور

ميول الحماسية

العلل الخفية لملكة الحس هي الميول والشهوات

(١) الميول

الميل هو هوى طبيعي غريزي في النفس يُقرّبنا من الأشياء التي تتفق مع طبيعتنا البشرية والميل في الحقيقة أمر خارج عن ارادتنا وتأثيرنا فيه تأثير بالواسطة

والميول على أنواع كثيرة بحسب ما تتعلق بها طبيعتنا وعلاقتنا مع الغير - ولكن يقسمها العلماء عادة الى ثلاثة أنواع ميول شخصية وميول اجتماعية وميول عالية

الميول الشخصية - هذه ميول تتعلق بالانسان بأكله عقلاً وجسماً والميل المادى أو الشهية في الانسان هي احساس عضوى يحملنا على البحث عما يحفظ حياتنا الجسمانية أو يرقى حالتها المادية وغالبها ذات مواعيد محدودة تقريباً مثل الحاجة الى الطعام أو الشراب أو النوم

والشهوة إما طبيعية او خيالية - فالأولى مثل حاجة الانسان الى الأكل والنوم وغيرهما من ضروريات التركيب البشرى والثانية مثل الميل

الى التدخين او المسكرات وغيرها من مقتضيات العادة فقط
والشهية الطبيعية يجب ان تكون بنظام و تيب حتى لا تخرج عن
الحد المعقول اللائق بمنزلتها من الحياة البشرية
وأما الشهية الخيالية — ففي الغالب مضرة وغير ضرورية لنمو
الجسم وحفظه

والميل الخاص بشخص الانسان إما ان يكون لفائدة العقل او لفائدة
العقل والجسم معاً ونحن نفضل طبعاً كل ما من شأنه ان يرقى حالتنا
ويجعلنا في نعيم دائم: كالرفاهية والغنى والاستقلال وعلامات الشرف
والرقى الطبيعي والعقلي والأدبي

الميول الاجتماعية — هذه الميول التي تقربنا من أمثالنا بسبب
الفوائد التي تعود علينا من المجتمع الانساني اى من الأشخاص الذين
ترتبط بهم وهى :

(١) مدينة الانسان — أعنى انه مدنى بالطبع اى لا يعيش بغير
الاحتكاك بأمثاله والاتصاق بهم فيداولهم المنفعة والمحبة والأفكار والشعور
والالفة والاحترام

(٢) الميول الأهلية او الطائفية — مثل محبة الأهل ومحبة الوطن
والأخذ برأى الجماعة — ورقى هذه الميول يولد الحنان والعطف والاحسان
والاخلاص وعمل الخير والاحترام والتقليد

الميول العالية — هى العواطف الروحية والاخلاقية والدينية والخاصة
بالفنون الجميلة مثل حب معرفة الحقيقة وهو مصدر العلوم — وحب

الجمال وهو مصدر الفنون وحب الخير او الإيثار وهو مصدر الفضيلة
وحب المولى تعالى وهو مصدر الدين
وغاية الميول العالية التي هي أشرف الميول على الاطلاق رفعة الانسان
وسعادة الحياة

(٢) الشهوات

الشهوات هي انفعالات قوية او ميول حادة للحساسية
كل شهوة اصلها ميل وكل ميل سواء أكان مادياً او عقلياً او أدبياً
متى زاد عن حده أصبح شهوة وليس كل ميل ولو زاد عن حده فاسداً
الميول القوية الموجهة نحو الخير والجمال والحقيقة كلها ميول حسنة
كالميل نحو تعلم العلم او الاخلاص للوطن او محبة الأهل او نحوها
الميول التي تدفع الانسان عن الواجب هي ميول ممقوتة وأهلها ازرياء
وذلك مثل البخل والكبر والشراسة والحسد

طبيعة الشهوة - شبه بعضهم الشهوة بالنسبة للقوى النفسية بالمرض
بالنسبة للجسم والجنون للعقل أعنى انها اضطراب في الحياة الروحية
وقال آخر ان الشهوة كالانتباه في القوة المدركة بمعنى ان الانتباه
هو توجه الذهن كله الى غرض واحد كذلك في الشهوة . فان الحياة
الشهوية بدلاً من ان تتوزع على الميول المختلفة تتحول كلها الى نقطة واحدة
الشهوات المرذولة - هذه الشهوات على أنحاء :

(١) الشهوات الحادة - من صفاتها اضطراب حكم الانسان على

الشيء الواقع تحت تأثيرها واستعباد الإرادة فلا تكون حرة مختارة في عملها فهي بهاتين الصفتين أكبر درجات اختلال الشعور

(٢) الشهوات العمياء - وهي الشهوات التي تعمي صاحبها عن نتائج عمله فلا يرى حسناً إلا إرضاء شهوته

(٣) الشهوات المانعة - وهي التي تطفىء في صاحبها كل ميل آخر وتزيل منه كل فكرة في غيرها مثل شهوة المقامر أو المدمن ونحوهما

(٤) حب الذات أو الأنانية - هو شهوة متى تملكك انساناً أنسته حق الغير وكان غرضه الوحيد التمتع بكل حق دون سواه وإرضاء شخصه غضب الآخرون أو رضوا متاعاً وقتياً على غير قاعدة وتسمى أيضاً بالأثرة وعلل الشهوات المرذولة التي تفسد الميول الغريزية للحساسية وتقلبها

الى شهوات مرذولة بعضها ظاهر وبعضها خفي

العلل الظاهرة - (١) الوراثة والبيئة التي يعيش فيها الانسان ودرجة الثروة والوسط الاجتماعي والظروف (٢) العمر ونظام الحياة والمزاج وبعض الأمراض (٣) وعلى الأخص التربية والدروس وكتب المطالعات والقراءة وهذه أهمها لأن تأثير الخطابات والأفعال التي تصدر من رجال الأفكار الحماسية عظيم حتى في نفوس أهل الدعة والسكون وبالعكس فان النفوس المطمئنة الهادئة توحى الى غيرها الطمأنينة والأناة ولذلك قالوا ان الرجل في الجماعة غيره منفرداً

العلل الخفية - (١) التخيل الذي يصور للانسان بأوهامه الخداعة الحسن رديئاً والرديء حسناً فمثلاً في ساعة الغضب يخرج التخيل عن

حده مبعداً عنه كل صورة تُلطف من حدته مقرباً منه كل صورة تُزيد في اضطرابه وتدفعه الى هيجانه (٢) الإرادة سواء بتركها تعمل فلا يكبح جماحها أو تكون تلك الإرادة معينة للشهوة في الحصول على رغباتها عاملة على مرضاتها

قال الشهير بوسويه — ان أصل الشهوة الحب لأن الانسان لا يكره شيئاً الا اذا أحب شيئاً آخر بمعنى ان كراهة المرض سببها حب الصحة والسلامة والبغض الذي تظهره لشخص علمته الاعتقاد بأنه الخائن دون ما تشتهيه وهكذا

ترتيب الشهوات — لما كانت الشهوات ميولاً متطرفة وقد سبق أن قسمناها الى ثلاثة أنواع فالشهوَات أيضاً على ثلاثة أنحاء

(١) شهوات شخصية — هذه الشهوات بعضها مادي يتولد من الشهية، وهذه تختص بالجسم، وبعضها أدبي منشؤه الميل، وتختص بالنفس أو بالجسم والنفس معاً

فمثلاً الشراهة في الأكل والأدمان في الشراب أصلهما الحاجة المفرطة للأكل والشرب

والكسل من الحاجة المفرطة للراحة وحب الذات والجهن والكبر والغرور من الإفراط في حب الذات

وكذا حب الاستقلال من الإفراط في محبة الحرية والطمع من الرغبة المفرطة في نيل العطايا والامتيازات والرتب والبخل والحرص من الإفراط في حب الملكية وهكذا

(٢) الشهوات الاجتماعية — وهي إما ذات مرمى سيء كالحسد والغيرة والبغض والنفور من الناس والغضب والانتقام أو ذات قصد حسن مثل الافراط في حب الوطن والميول السياسية وتحويل رأى الجماعة الى حزب من الاحزاب وغيرها

(٣) الشهوات العالية — هذه إما عقلية أو أدبية أو دينية كما قلنا في الميول حسب مذهبها الأصلي ان كان للخير أو الجمال أو الحقائق العامة أو المذاهب الدينية كالتعصب الديني والافراط في الغيرة الكاذبة . والتحمس للمذاهب الجديدة وغيرها

تأثير الشهوات في الحياة — الشهوات هي قوى عمياء تسير بصاحبها على غير هدى لا يهتمها حق أو باطل نظام أو اختلال — وطالما كانت سبباً لمصائب كبيرة وأحداث جلي وجنایات فظيعة لأنها تذهب بصواب الحكم وتضل الفكر وتقهر الإرادة

ولكن اذا سلكت الشهوات طريقها المثلث فوجهت تلك الميول الحادة لدفع ضرر بين أو تحقيق خير محقق كانت سبباً من أسباب الرقي العظيم — فان جميع الرجال العظام الذين جادت بهم الأيام من رجال الشهوات العالية

منشأ العواطف — اذا نظرنا في صنوف العواطف المتقدمة نظرة عامة رأينا من بينها طائفة من العواطف المختلفة خالصة بأصل الفطرة . ولكن (روشفوكلت) أنكر وجود عواطف خالصة (أى خالية من

الأناية والغاية) وأنكر فلاسفة الانكليز وجود هذه العواطف بأصل الفطرة

فقد زعم (روشفوكلت) ان جميع عواطفنا يداخلها الأناية ، وقال ان المصلحة هي الباعث لكل أفعالنا . فرد عليه بعضهم بأن هذه الدعوى تسيء الى الانسانية وتنزل من قدر الطبيعة البشرية . وفي الواقع ان هذه الدعوى ليست مطلقة على ما يظهر بادىء بدء لأن روشفوكلت نفسه قد أتى في كلامه بكثير مما يلطف من قسوته على الانسانية . ومع كل فلو فرضنا ان الانسانية الى زمن ما لم تكن تعرف حق المعرفة بعض العواطف الشريفة فهل لنا أن نتزع من ذلك انها لا تعرفها أبداً ؟ أما المذهب الانكليزى فيقول ان حقيقة الميول الخالصة لا شك فيها الآن غير ان هذه العواطف تكونت بالتدريج أى مع الوقت وليست هي من المدركات الطبيعية . ومنشأها الأناية . لأن الانسان أحب غيره لحبه لذاته ثم نسي مع الزمن هذه الأناية وأحب بنى جنسه لذاتهم . كذلك القول فى الميول العالية . فان الانسان بدأ يتظاهر بها ليتوسل بها الى نيل أغراضه وهى السعادة . ثم نسيها رويداً رويداً حتى صارت فيه جبلة وعرفت باسم النزاهة



الباثاني

في الحياة العقلية

القوة المدركة

القوة المدركة بمعناها العام هي ملكة العلم والتصور . ومعناها الخاص هي ملكة العلم بالكليات وبالمعاني المجردة وتسمى أيضاً ادراكاً أو عقلاً لإدراكها الأشياء وتعقلها إياها وإخراجها المجهول من المعلوم بالقياس العقلي . ومن حيث معناها الخاص لا يشترك الحيوان فيها مع الانسان .

فليس للحيوان الآ معرفة الأشياء المادية بمساعدة الحواس

من الشطط أن ندعى للعقل احتكار المعرفة وان كانت المعرفة الحقيقية ما جاءت بواسطة الأفكار أو التصورات الفكرية للأشياء : فتصور المحسوس هو حضور صورة خيالية له في الذهن تماثله شكلاً ولوناً .

وتصور المعنوي ادراكه وتصوره في معناه لا في شكله حيث لا شكل ولا لون له . مثلاً مثلت أو انسان يمكنك تصورهما على الوجهين ولكن معنى حقيقة أو فضيلة أو روح ونحوها لا يمكن تصورهما الآ على الوجه الثاني حيث لم يكن لهما صور في الخارج والعلم الحقيقي لا يكون بغير

التصور التام

قوى الإدراك — للإدراك قوى ثلاث مختلفة لتحصيل المعلومات وحفظها وترتيبها وسنتكلم عن كل قوة من هذه القوى الثلاث ثم نعقب ذلك بدراسة النظريات المختلفة التي قيت عن أصول الأفكار

الفصل الأول

قوة التحصيل

للعلم مواضع ثلاثة : عالم الأجسام . والنفس . والحقائق . يدرك الانسان الحقائق المادية بالمشاعر . ويسمى ذلك الإدراك الظاهري أو الحس الظاهر ويدرك الحقائق النفسانية بالوجدان . وهذا هو الإدراك الباطني أو الحس الباطن أما الحقائق التي لا تقع تحت المشاعر ولا الوجدان فندركها بالعقل وهي حقائق ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود

(١) الإدراك الظاهري

الإدراك الظاهري هو ملكة يعرف بها وجود الأشياء الخارجية وأحوالها عن طريق الحس الطبيعي

والإدراك هنا معناه تبيان الحس وتعرفه وانتزاعه من الوجدان للحصول على معرفة خاصة بشيء خارجي . فالحس هو مادة المعرفة ثم نحن نستقبل الحس ونمتحنه بالإدراك أي بالعقل وهو صورة المعرفة

إذا فالإدراك الظاهري يقتضى ثلاثة أمور (١) احساس (باطني أو

ظاهري) بجدية الحسى والمعنوى (كما قلنا) (٢) استعداد الذهن لتمييز نوع الاحساس (٣) حكم الحس بوجود الشيء المسبب للاحساس وأحواله أما الإدراك الغريزى فهو الإدراك الخلقى الحاصل من المشاعر الحس بلا مساعدة شىء آخر وقبل كل تدريب أو تعليم والإدراك المكتسب هو الإدراك الحاصل من احدى المشاعر بعد التجربة أو باشتراكها مع الحواس الأخرى مثل إدراك الانسان للألحان الموسيقية وأنواعها باعتماد سماعها أو معرفة طعم بعض المشروبات بمجرد النظر الى لونها أو معرفة أنواع الغازات من رائحتها وهكذا

وبالإدراك المكتسب بالمشاعر الحس وحفظ أثره بالذاكرة واشتراك تلك المشاعر مع بعضها بالتجربة والعادة يمكن الحكم بالانظر على مواقع الأشياء وابعادها وطبيعتها وبالسَّمع على طبائع الأصوات والنفحات وابعادها وبالذوق على أنواع المأكولات والمشروبات وهكذا

الفرو بين المعنى والصورة — (Idée et Image) يفرق علماء النفس بين المعنى الذى يحصل عندنا للأشياء والصورة أو الشكل المادى الذى نتصور به هذه الأشياء فالمرءة الحاصلة من الحواس تستحيل فى الذهن الى صور. والحاصلة من الإدراك الى أفكار أو معان فالعنى هو التصور المفهوم من الشىء فى الذهن. والصورة هى التصور المحسوس للشىء فى الذهن. أعنى ما انطبع فى الخيلة والذاكرة الحسية من مدركات الحواس مثلاً — حضور صورة المثلث فى الذهن عبارة عن تصور الصفات

الخاصة التي تحدده أعنى طول أضلاعه وانفراج زواياه ومساحته . أما حضوره بالمعنى فهو عبارة عن تصور طبيعته أو شكله أعنى أنه سطح مستو ذو ثلاثة أضلاع

وكذلك حضور صورة الانسان في الذهن عبارة عن تصوره طويلاً أو قصيراً أبيض أو أسمر قوى البنية أو ضعيفها

أما حضوره بالمعنى فهو تصور انه انسان ناطق دون تصور شيء آخر من صفاته الخاصة

والمعنى عام ، والصورة خاص ، والمعنى واحد ، أما صور الأشياء المختلفة لجنس واحد فقد تكون متباينة جداً . والمعنى يتناول الأشياء المادية والعقلية أما الصورة فلا تتناول غير الماديات . والمعنى يدل على جوهر الشيء أو على مجموع صفاته المكون منها . أما الصورة فتدل على شكله الخارجى

سلامة الادراك الطبيعى — لكي يكون العلم بالادراك الظاهرى صحيحاً يجب أن تتوافر فيه شرائط أربع

(١) أن تعمل أعضاء المشاعر فى الدائرة المناسبة لها ضمن حدود قوتها الطبيعية . لأن البرج أو الصرح المربع الزوايا يظهر للعين مستديراً أو اسطوانياً من بعيد اذا كانت المسافة تزيد على مدى قوة البصر

(٢) أن تكون أعضاء المشاعر سليمة من العلل أى فى حالتها الاعتيادية فالعين الرمءاء ترى الأشياء ذات ألوان مختلفة . والمحموم يشعر بمرارة فى الماء الزلال

(٣) أن لا يكون بين عضو الأبصار والشيء المرئي حائل ولو شفافاً
فإن العصا المغمور نصفها في الماء تظهر للعين مكسورة. والأشياء المرئية
خلف حجاب شفاف ملون ترى بلونه وهكذا

(٤) أن يكون الذهن متنبهاً للاحساس الحاصل من العامل الخارجي
لأن الانسان اذا كان مشغول الفكر فانه ينظر الى ما حوله في رائحة
النهار ولا يبصر منه شيئاً في الحقيقة لأن النفس وهى مركز كل احساس
هى التى تسمع وترى وتذوق وتامس وتشم وما أعضاء المشاعر الآلات
توصل بينها وبين العالم الخارجى

خطأ المشاعر — تنقل المشاعر التأثيرات الخارجية الى الذهن
(بالشروط التى بينهاها) نقلاً وهذا كل ما كلفت به بأصل خلقها فاذا
وقع خطأ كان ذلك من عدم انتباه الذهن فمن الأوهام الكثيرة الحصول
انك ترى مثلاً الاشجار المغروسة على جانبي طريق ممتدة غير متساوية
الارتفاع وان أبعدا أقصرها وأقربها أطولها — وأن الطريق أوسع ما
تكون فى مكانك وأضيق ما تكون فى النهاية مع أن جميع الاشجار قد
تكون متساوية الطول والطريق بعرض واحد فهذه الأوهام لها أسباب
اخرى لا دخل للحواس فيها (كانكسار الضوء والمنظور من المرئيات
البعيدة والأمراض) وعلى هذا فالخطأ المنسوب للمشاعر هنا خطأ موهوم
لا حقيقة له

(ب) الإدراك الباطنى أو الوجدان^(١)

الإدراك الباطنى أو الوجدان هو عرفان مصدره النفس وحالاتها والوجدان يسمى أيضاً « ساعرة باطنية » لأنه يكشف لنا الحالات الداخلية الباطنية لحياة النفس من حس وفكر وعواطف واردة كما يكشف لنا الإدراك الظاهرى أحوال العالم الخارجى

والوجدان على نوعين وهما ذاتى وهما بالتأمل والأول يعرفنا كل ما يعرض لنا : ما نحس به . وما نفكر فيه وما نريده . والوجدان شرط أصلى فى جميع الحالات النفسية حتى انه ليختلط بها ولا يتميز عنها لأن الحالات النفسية ليست شيئاً آخر غير حالات الوجدان

والثانى أى وجدان التأمل هو مراجعة النفس لذاتها بفعل القوة المدركة لتمتحن أعمالها بانتباه وحذر للوصول الى معرفة خالصة محكمة

أما الوجدان — هذا الوجدان تعرف منه الأمور الآتية :

أولاً — الحالات غير المادية التى تعرض لنا كالخزن والسرور واللذة والألم والشوق والأمل والفكر والذكر والعزم ونحوها

ثانياً — نعرف به وجود النفس ذاتها — فنعرف منه معنى جوهر

ومعنى علة

أما كونها جوهرًا أعنى كأننا قائمًا بذاته لا تتغير بتغير أعمالها وحالاتها

(١) هو الحس المشترك عند فلاسفة الشرق

فلأن القائل متى قال انى أتألم أو أتفكر كل ذلك مرجعه لأمر واحد هو
نفس المتألم أو المتكلم أو المتفكر وهى واحدة لا تتعدد

اما كونها علة لغيرها فلانها مصدر الحركات النفسانية كلها .
ثالثاً - ان الصفات الأصلية للأنيّة (le Moi) هى الوحدة والذاتية
لأن الوجدان واحد أما الظواهر الوجدانية فتعددة وهو دائم وذاتيته
لا تتغير أما الظواهر فهى متغيرة زائلة

ومع ذلك فان هناك حالات باطنية تبقى غير مدركة وهى جميع الأحوال
التي لا تنتبه اليها أو التي يكون تأثيرها فى النفس غير كاف مثل النظر
الى الشئ دون الالتفات اليه لاشتغال فكر صاحبه بأمر آخر ، وكذا
سماع الأغاني دون الاصغاء لها . وكل ما يفعله الانسان أثناء نومه أو اذا
عرض له جنون أو كان محموماً

والموجدها درجته وتختلف قوته باختلاف هذه الدرجات نفسها
والوجدان فى كل انسان انما يتعلق مباشرة بنفسه واعراضها فلا يمكن أن
يتعدى الى ادراك الحالات النفسية للغير ولا الأمور الخارجية ولا ينفذ
الى ادراك وظائف الجسم بل هذه الحقائق تصل اليها من طرق أخرى
ومتى عرفناها استقرت فى الوجدان استقرار باقى المعانى والأفكار فيه ولا
تكون أبداً هذه الحقائق يقينية لأن الذهن لا يقبل إلا ما جاء من طريقه
وشهادة الموجده صميجه مطلقاً لأنه لا يوجد بين الوجدان والحالات
الواقعة تحت ملاحظته أدنى واسطة بل هناك وحدة بين الطرفين

(الفاعل والمنفعل) أى ان الفاعل المشاهد والمنفعل المشاهد شىء واحد لا يفترقان : أنا الذى أعرف وأنا الذى أعرف وليس من المعقول ان ننكر على انسان انه يتألم وهو يشعر بأنه يتألم ولا انه يفكر فى شىء أو ينوى عمل شىء وهو مدرك لهذه الأشياء فى نفسه

فمشاهدات الوجدان صحيحة إلا أن يصيبه عيب ينشأ من تأثير العادات الرذيلة والأوهام الضالة أو سوء التربية العقلية

وقد اختلف العلماء فيم هو الوجدان ؟ ففريق يقول ان الوجدان ليس بملكة خاصة انما هو قوة مجموعة من ملكاتنا أى أثر الملكات بجملة ما فهو صورتها المشتركة وعين ماهية النفس البشرية . وفريق يقول ان الوجدان ان لم يكن ملكة فهو وظيفة خاصة يدرك بها الذهن أفعاله وحالاته بالروية والمراجعة

ولأصحاب الرأى الثانى ردود على الرأى الأول أهمها : اذا كان الوجدان مجموع الملكات أو ماهية النفس لصح القول بأنه كلما كان عمل الملكات قوياً كان الوجدان قوياً وتكون حدة الوجدان تابعة مباشرة لشدة الظواهر وتأثيرها . نعم هذا صحيح فيما يتعلق بالحس الشهوى كالألم مثلاً فان النفس يشتد شعورها به كلما توجهت اليه وفكرت فيه . أما فى الحس الظاهر وعمل الملكات الأخرى فان الوجدان يكون على عكس قوة التأثير وشدته أى انه كلما زادت قوة الشهوة قل تمييز الوجدان لها . مثلاً عند الغضب نرى الانسان غيره قبل الغضب كأنه يتخلص من ذاته فلا

يميز ما يفعل وعلى العكس من ذلك يكون الانسان صحيح النظر فصحيح المنطق بليغ العبارة اذا فكر في نفسه قليلاً

وقال بعضهم موفّقاً بين الرأيين : ان الوجدان على نوعين . الوجدان الذاتى ووجدان التعقل والروية . وحينئذ يمكن القول بأن هذا الأخير هو ملكة خاصة للقوة المدركة

اذا لم تتحقق شرائط الادراك فان النفس لا تدرك الظواهر ويبقى الوجدان جاهلاً لتلك الظواهر طبعاً وهو ما يسمى بجمود الوجدان وأهم أسباب جمود الوجدان (١) عدم الانتباه الحاصل من تأثير شديد لغضب أو خوف أو تحمس أو نحو ذلك . فيقف الانسان ناظراً فيما حوله ولكنه لا يبصره يخاطب فلا يجيب . وقد يصاب بجرح خطير ولا يألم (ب) افراط التأثير أو تفريطه — فان المجموع العصبى لا يشعر بالتأثير الضعيف جداً ولا الشديد جداً (ح) استمرار التأثير — فان الاحساس اذا كان على وتيرة واحدة واستمر مدة يجمد الوجدان وإن يبقى الشعور به حتى نهايته . كالحاصل من خطاب طويل أو صوت راتب كصوت مركبات السكة الحديد فانه ينوم السامع أو الراكب على ان ذلك الصوت يوقظه لو انقطع فجأة (د) تأثير العادة — فان الموسيقار مثلاً لا يشعر بحركات يديه ورجليه عند عزف الآلات الموسيقية

(ج) العقل

العقل (Raison) ويسميه الفلاسفة الشرقيون النطق هو جملة المبادئ التي يسير عليها الإدراك العقلي (Entendement) في نظره وأحكامه أو هو الذهن من حيث هو مصدر الانظار الفكرية والعقل بمعنى أخص هو ملكة يعرف بها العام والضروري والكامل والمطلق واللانهاية، أو ملكة يعرف بها ما عجزت عنه المشاعر والوجدان اعنى ما كان عقلياً بطبيعته كالخالق سبحانه وتعالى والنفس البشرية أو مادياً ولكن لا تتناوله الحواس كالجوهر والماهية والحقيقة والجمال فهو اذاً أرقى درجات القوة المدركة

وقبل الكلام على العقل سنوضح هنا مصطلحات الفلاسفة في تفسير بعض الألفاظ ليسهل فهمها فنقول

الفرد والخاص والعام — الخاص يقابل العام ويتميز عن الفرد فهو وسط بينهما ومن المهم جداً التفريق بين الخاص والفرد لأن المناطقة يقولون بالانتقال من العام الى الخاص ولكن لا يكون من العام الى الفرد والفرد هو ما كان شيئاً بعينه أى المفرد ضد الجمع مثل فلان . هذا الحجر . هذه الشجرة

والخاص هو معنى يشمل أفراداً أو بعضاً من كل فيتعين به واحد أو عدة أشخاص لطبقة أو طائفة واحدة مثل انسان ورجال ونساء ومعادن ونبات

والعام كالجنس يشمل طائفة من الأمور أو الكائنات من نوع واحد مثل الانسان والشجر والإرادة والأخضر. فإذا جاءنا معنى الانسان أو معنى الشجرة كان لكل انسان ولكل شجرة وهذا ما يسمونه بالمعاني العامة

والعام هو موضوع الإدراك مباشرة. لأن الحواس لا تدرك إلا الخاص فالحجر مثلاً لا ترى فيه الحواس إلا حجراً. أما الذهن فيدرك منه الجوهر والماهية وغيرهما لجميع الأحجار الحادث^(١) والضروري^(٢) - الحادث هو ما جاز عليه الوجود والعدم أو ما صح وجوده على وجه آخر وما صح إنكاره عقلاً بغير وقوع تناقض أعنى بلا اثبات ولا نفي في آن واحد

والضروري - ما كان وجوده واجباً أي لا يمكن أن يتصور عدم وجوده ولا وجوده على وجه آخر فكل كائن وجد بغيره وسبب وجوده ليس في ذاته هو حادث وذلك كالعالم الذي يمكن تصور عدم وجوده بلا وقوع مخالفة للفكر فهو ممكن وموجود ولكن ليس بالضروري

وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الضروري الوحيد لأنه العلة الأولى لجميع الكائنات المتصف بالكمال واللانهاية. واجب الوجود. ليس موجوداً فقط بل وعلة وجوده من ذاته وكل موجود بالضرورة على نوعين موجود بالضرورة المطلقة أو بالضرورة الاضافية فالأولى لا تليق إلا بالخالق سبحانه وتعالى أولاً ثم بكل ما يخرج منه ماهية الأشياء والثانية

(١) الممكن في ذاته (٢) الواجب بذاته

ما تعلق وجودها حتماً على غيرها من تحقيق شروط مخصوصة أو قانون معلوم أو مبدأ مقرر طبقاً لنواميس الطبيعة أى الروابط الثابتة التى تكون عليها الكائنات والظواهر نعم هذه النواميس ثابتة ولكنها ليست ضرورية ضرورة مطلقة بل ضرورتها مفروضة . أى ان وجودها فى ذاته ليس بالضرورة وانما لوجود المقدمات وجدت النتائج حتماً اذاً فوجود الكائنات فى العالم اما بالحدوث أو بالضرورة

أما بالنسبة لبني الانسان فان الضرورة هى ما تعرف بالأدب : وهو ما تأمر به الإرادة ولكن بلا اكراه ومنه تعريف الواجب فى عرف الفيلسوف (كنت) حيث يقول بضرورة الرضوخ للقانون احتراماً للقانون المطلق - والمتعلق بغيره

المطلق^(١) - هو ما لا يتعلق وجوده على غيره او على شرط ما ولا يحتاج لغيره فى وجوده وعلة وجوده من ذاته - والمتعلق^(٢) بغيره ما كان غير ذلك

بين المطلق والضرورى فرق دقيق للم تأمل وهو ان المطلق كائن بذاته والضرورى كائن فى ذاته والأول أى الكائن بذاته هو ما اشتملت ماهيته على وجوده بالضرورة . لا يستمد وجوده من غيره ولا يمكن تصور عدم وجوده فهو لذلك أزلى أبدي مطلق وهو الخالق سبحانه وتعالى والثانى وهو الكائن فى ذاته ما لا يوجد فى غيره او ما له وجود

(١) وعرفه علماء الكلام عندنا بأنه الماهية بلا شرط شئ

(٢) وهو ما يعرف فى كتب الملة بالمقيد

مستقل ومنفصل عن غيره وهو معنى الجوهر عند بعضهم
يقول بعض العلماء بأن من الأوليات والحقائق الأولية ما هو من
قبيل المطلق لأنه لا يتعلق وجوده على شرط ما وهذه الحقائق ضرورية
أزلية مثل مبدأ الذاتية ومبدأ العلية فهما من قبيل المطلق وكذا الحق والخير
والجمال من حيث ماهياتها يعتبرونها من قبيل المطلق (مطلق نسبي بالقياس
للخالق سبحانه وتعالى) أعنى اذا كانت المخلوقات والتصورات والعواطف
وأعمال الانسان تمثل الحق والخير والجمال ولو على غير صفة الكمال فان
الفكر يتصورها خالصة من كل نقص واجبة الوجود لا تتغير مطلقة
في ذاتها

والقانون الأدبي مطلق ايضاً. اما اللذة والفائدة فليستا كذلك بل
هما من قبيل المتعلق بغيره وهي الشروط المختلفة التي تكون علة لوجودهما

عود الى العقل :

فالحس باطنياً كان او ظاهراً لا يتعدى دائرة الممكنات والأمور
الخاصة دون العامة والمتعلقة بغيرها دون المطلقة

أما العقل فينفذ الى ما وراء الحقائق التي يدركها الوجدان والحواس -
فيدرك الارتباط الضروري بين الافعال والافكار ويتعدى الخاص الى
العام ويرتقي في نظره الى (الموجود المطلق) فمثلاً عند رؤية مصنوع
قديم لا يسمح لنا العقل بالتردد لحظة بأن له صانعاً وأنه لم يوجد
من تلقاء نفسه مع ان هذا الصانع قد يكون مجهولاً تماماً لا نعرف له

اسماً ولا زماناً ولا مكاناً كذلك كل نظرة الى السماء ذات البروج او الى هذا الفضاء العجيب تدل على ان له صانعاً عظيماً هو خالقه وحافظه جل شأنه ولو لم نره في مكان ومن ذلك عرفنا علة العلل أى العلة الأولى للموجودات هذا ومن مشاهدة فناء الكائنات التى حولنا وتغيرها حكمنا بأن تلك الذات يجب ألا يلحقها تغير ولا نهاية ولذلك قلنا أنه عز وجل دائم لا أول له ولا آخر وان له الكمال المطلق حتى لا يستوى مع باقى المخلوقات فى صفاتها أو خواصها المعلومة

وبالعقل ميز الخالق سبحانه وتعالى الانسان عن جميع المخلوقات وجعله أعلا مرتبة من سائر أنواع الحيوان

وملكة العقل أم الملكات فى تحصيل المعلومات البشرية فهى سراج الأذهان وترجمان المشاعر فثلاً اذا خدعت العين بظاهر منظر النجوم فى السماء فلا يسلم العقل بأنها مجرد نقط مضيئة بل عرفها الانسان أجراماً سماوية كالأرض والشمس والقمر ونحوها وذلك من طريق العقل

وبالعقل يفرق الانسان بين الحق والباطل ويحكم على أفعال الإرادة بالمدح أو الذم وبالجملة يكون قادراً على التعلم والتفهم وتدير الحياة وللعقل حدود كباقى الملكات لأنه لا يفهم الى ما لا نهاية ولا يعرف حقائق جميع الكائنات بل يعترضه فى طريقه أسرار خفية فيما وراء الطبيعة وفى الطبيعة نفسها بل وفى الانسان نفسه

صحة تقريرات العقل — يُملى العقل من أحكامه الصحيحة كما يُملى الوجدان مشاهداته فلا يخطئ البتة ويؤيدها بأدلة واضحة المحجة فلا

يستطيع الانسان أن يغضى عنها جفنيه . قال الشهير (فينلون) للأذهان
شمس تضيئها كلها كما تضىء شمس النهار ما حولها من الأجرام
وهذه الشمس لا يحجبها غيم إلا ما يغشاها من شهواتنا تهدي
أهل الجهالة في غياهب جهلهم وضلالهم لا يضل عنها إلا من
كانت على أبصارهم غشاوة تضىء سبيل الحياة فتكشف لنا الغطاء عن
أسرار الموجودات فلا نفرق بين شئ منها إلا بنورها كما لا نرى الأجسام
إلا في ضوء الشمس

أسماء العقل المختلفة — للعقل أسماء تختلف باختلاف موضوع
البحث وأسلوبه

أما من حيث الموضوع — فإن كان للبحث عن الحقائق الخالصة
أو النظرية والعلمية فيسمى النظر العقلي أو الفكري وفيما يتعلق بالحقائق
الأدبية والأخلاقية فهو النظر العملي أو الضمير وفيما يتعلق بالفنون الرفيعة
وفن الجمال يسمى بزور الجمال . وفيما يتعلق بالحقائق المسلم بها عند الجمهور
أى الحقائق الأولية فيسمى بالذور المشترك أو السعور العام . وفيما يتعلق
بمصافة الرأي وكياسته في تمييز الحق من الباطل يسمى بالذور الساميم أو
عسمة الذور ولا يكفي الانسان ان يكون ذا عقل بل حسن استعمال
العقل هو كل الحياة

أما من حيث الأسلوب — فيسمى بقوى المحرس اذا ألهم حقيقة
من الحقائق الأولية أو أولية من الأوليات ويسمى بقوى الاستنتاج عند
النظر فيما أخرجته التجارب ومقارنة الأمور ببعضها لاستخراج الحقائق

من مجموعها . وسنتكلم الآن عن موضوع قوى الحدس وهى الأوليات
والحقائق الأولية . أما موضوع قوى الاستنتاج فتكلم عليه فى باب قوة
التحضير والأعداد

﴿ الأوليات والحقائق الأولية ﴾

الأوليات هى المعانى الضرورية الكلية المتخذة أساساً لآرائنا وحكمنا
على الأشياء

هذه المعانى هى ادراكات الذهن البسيطة . بحيث يكفى للدلالة عليها
لفظ واحد مثل قولنا : كائن . جوهر . علة

وتدرك الأذهان مثل هذه الأوليات بالتجارب فثلاً من الكائنات
الحادثة عرفنا الكائن الضرورى ومما له نهاية ما ليست له نهاية ومن
الناقص الكامل وهكذا كل فكرة حقيقة لا تأتى إلينا منفردة بل تأتى
منظمة الى غيرها من الأفكار المحسوسة والأفكار الأولية ليست من
أمالى الحواس ولكنها جاءت بمساعدتها . وبسببها مثلاً اذا وقعت جنابة
قتل فأول ما يتساءل عنه ويرد على الذهن من الفاعل؟ (فكرة السبب)
ثم ما السبب الدافع له على قتل أخيه؟ (أى الغرض أو الغاية) ثم كيف
حصل القتل وفى أى وقت؟ (أى الزمان والمكان) ثم ما درجة التهمة
ومسئولية القاتل قانوناً؟ ثم ما نتيجة هذه الجريمة؟ كل ذلك معناه اننا
نقرر ضمناً بوجود السبب والغاية . . . الخ حتى قبل الوقوف على حقيقتها
هذه المعانى سميت بالأوليات لأنها ترد على الذهن بمجرد استعمال

ملكاته وكذلك بسبب أهميتها لأنه بدونها يستحيل علينا أن نفسر أية تجربة أو نبدي رأياً أو نستدل على شيء من طريق العقل - قال لايبنتز -
الأوليات في الذهن كالعضلات والأوتار في الجسم
والأوليات الأصلية هي معنى الكائن والجوهر والعلّة والغاية واللانهاية
والزمان والمكان والمطلق والكامل

وهذه المعاني هي أساس جميع العلوم . فالهندسة بنيت على معنى
الامتداد والفراغ . والحساب على معنى العدد . والجبر على الكمية . والمكانية
والطبيعة على الحركة والقوة . والكيمياء على الجوهر . والفلسوفيا على معنى
الحياة . وعلم الأدب على الخير . وما بعد الطبيعة على المطلق
ولهذه المعاني المختلفة أسماء مختلفة في الفلسفة . فيقال المعاني الأولية
أو الأساسية أو الغريزية باعتبار أنها تولد معنى كما يقول (ديكارث)
و (لايبنتز) ومعان أولية أو صور أولية اذا قلنا أنها سابقة على كل تجربة
كما يقول (كنت) أو مقولات كما يقول (أرسطو) أو معان فقط وهذا ما
نجرى عليه في شرح نظرياتنا في هذا الكتاب

الكائن - كل ما جاز عليه الوجود والعدم فهو كائن والبحث أو
المعرفة التي يسعى وراءها الانسان لا تخرج عن دائرة الكائنات لأن
الذهن لا يدرك المعلوم المطلق أي ما لا وجود له ولا يمكن أن يوجد
ويقابلهما الممكن والمستحيل عند علماء الكلام

الجوهر - في كل كائن مادي أو روحي يجب أن يميز بين جوهره
وأعراضه وبين موضوعه وصفاته وخواصه لأن جوهر الكائن هو مادته

المكوّن منها التي لا تتغير بل تبقى وراء الظواهر والاعراض . هو الكائن ملحوظاً في ذاته سواء وجدت تلك الاعراض أو انعدمت

العلة — العلة على العموم هي ما تولد عنها غيرها بفعلها — لأنه بمجرد مشاهدة ظاهرة من الظواهر يطلب العقل معرفة سببها أي علتها ويرتقى الانسان في تطلابه من العلة التي لا توجد من نفسها المسماة بالعلل الثانوية الى العلة الأولى المستقلة بنفسها

كل ظاهرة تبدو وكل شيء يوجد يقتضى وجود فاعل أو علة فاعلية الغاية — الغاية هي الغرض الذي من أجله وجد الشيء لأن كل فعل تمّ بروية وامن يسبقه عادة سبب يحدد ارادة فاعله وهي غاية الفاعل التي يطلبها بعمله

اللانهاية — مشاهدة الكائنات المحدودة المعلق وجودها على غيرها البعيدة عن الكمال التي نشاهدها في هذا العالم المحيط بنا توحى لنا فكرة وجود كائن كامل لا ينقصه شيء من صفات الكمال لانهاية له مطلق الوجود أي لا يتعاق وجوده على شيء آخر بل وجوده بذاته وهو العلة الأولى لجميع الكائنات . تلك الذات العلية جل شأنه فاطر السموات والأرض وهو على كل شيء قدير — أما اللانهاية في العلوم الرياضية فهي من المفهومات المجردة التي ليست لها حقائق تقابلها

الزمان والمكان — يراد هنا بالزمان والمكان الخياليان لا الحقيقيان والزمن الخيالي غير محدود وهو عبارة عن توالى الزمن الذي وجدت فيه الكائنات الحادثة — والمكان الخيالي هو الفضاء غير المحدود الذي تتصوره

مكاناً لجميع العوامل التي شاءت قدرة الخالق سبحانه وتعالى أن توجد لها وبالاختصار اننا نفهم من طريق العقل ان لكل فعل سبباً هو موجوده وان الصفات والأعراض متغيرة؛ أما الجوهر فلا يتغير، وان الحوادث تقع متتابعة في مدد معينة ولكن الزمن غير محدود، والفراغ الذي يحوى جميع الأجرام ممتد الى ما بعدها لأنه واسع لانهاية له، وان جميع الكائنات الحادثة تنعدم الا الكائن الأعلى الذي لا أول له ولا آخر وان الحقائق والخير والجمال الخاص ليست الا أشعة تلك الحقيقة وذلك الخير والجمال المطلق الأبدى الذي ليس كمثل شىء

والأوليات هي عناصر الحقائق الأولية

الحقائق الأولية — الحقائق الأولية أو المبادئ العقلية هي أحكام بُنيت على مناسبات لزومية بديهية بنفسها تصلح لأن تكون أساساً للاستدلالات العقلية

مثلاً: لكل حادث سبب. هذه حقيقة أولية تشمل معنى السبب وهي أولية من الأوليات كما تقدم

هذه الحقائق الأولية هي المعروفة بالمبادئ الأولية أيضاً

المبادئ المرشدة للمعرفة — وتسمى أيضاً بالمبادئ العقلية هي الحقائق الأولية التي يخضع لها العقل كي يؤدي وظيفته وهي معرفة ما وراء الحس والحكم عليه والاستدلال الذهني الصحيح

وهذه المبادئ ان كانت للفكر سميت (بالمبادئ النظرية) وان

كانت للسلوك الاخلاقي سميت (بالمبادئ العملية)

والمبادئ النظرية تتلخص في أمرين مبدأ الذاتية ومبدأ السبب

الكافي :

مبدأ الذاتية — الشيء الواحد إما موجود أو معدوم ولا يمكن أن يقال انه موجود ومعدوم في آن واحد والشيء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو بذاته وعينه

من مبدأ الذاتية يتفرع مبدآن — الأول مبدأ التناقض وهو ان الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد وبعبارة أخرى لا يمكن اثباته ونفيه في آن واحد

الثاني — مبدأ التناقض — أى ان الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً صدقاً أو كذباً. شكاً أو يقيناً ولا وسط بين ذلك

ومبدأ الذاتية أساس العلوم الرياضية . لأنها ليست الا تطبيقات على هذا المبدأ . والمعادلات الجبرية جميعها وحدات متحدة الذاتية مبدأ السبب الكافي —

أعم مبادئ التكوين مبدأ السبب المسمى بالسبب الكافي . وبيان ذلك : اننا لا يمكننا تصور ان شيئاً وجد من العدم أو وجد بغير سبب اقتضى وجوده — بمعنى انه لا شيء في الوجود إلا وله سبب يُبين لنا كيف وُجد ولم وُجد وهما علتة الفاعلية وعلته الغائية

مثلاً — الكائن الضروري (واجب الوجود) أى الكائن الذى لا يمكن ألا يكون هذا وجوده من نفسه فهو وجد بنفسه ولنفسه واليه مبدأه وغايته

أما الكائن الحادث (الممكن) فليس سبب وجوده في نفسه . لأنه قد لا يوجد . إذاً لزم ان يكون سبب وجوده ومبدأه وغايته أمراً خارجاً عنه . ولما لم يكن ازلياً اى واجب الوجود الا الكائن الضرورى وهو الخالق سبحانه كان هو السبب الكافى لجميع الممكنات التى خلقها بذاته ولذاته

لا يكفى فى وجود اى شىء ان يكون ذلك الشىء ممكناً أو ليس فى وجوده تناقض فقط بل لا بد له من سبب كاف لوجوده . ذلك السبب يشمل كون الشىء ممكناً فى ذاته وقريب التناول من الافهام اى ميئناً لِمَ خلق وكيف خلق ولذلك سمي مبدأ السبب الكافى بمبدأ المفهومية العامة ومعنى المفهومية العامة ان كل شىء فى الوجود مفهوم له علة وجود وسبب بيانى وان كل شىء فى الوجود انما وجد مطابقاً لقوانين العقل اى بعلة هى فكرة عقلية كذلك ولا شىء ممكن الوجود بغير أن يكون وجوده مطابقاً لقوانين العقل . ذلك ما نتمسك به حىال جميع الكائنات فى هذا العالم وعليه تأسس العلم لأن العلم هو البحث عن الأسباب والعلل

ولما كان الذهن الانسانى فهيماً اى قادراً على فهم الأمور وادراكها بحقيقتها وكان العالم مفهوماً معقولاً خالياً من التناقض تنطبق عليه مبادئ العقل وقوانينه وتحقق فيه أصوله وأفكاره بلا عوج ولا استثناء . صح القول بأن العقل البشرى هو صورة (نفحة) من العقل الأزلى الذى أحسن كل شىء خلقه

يشمل السبب الكافي مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ النواميس
الطبيعية ومبدأ العمل الأقل
مبدأ العلية ومبدأ الجوهر -

العلل - العلة على وجه عام هي العامل الموجد للكائنات أو
الظواهر - تبع فلاسفة القرون الوسطى ارسطو في تسمية جميع الشرائط
العامّة للكائنات باسم العلل

فالعلة عندهم بوسع معناها عبارة عن المبادئ المتعلقة بخواص
الكائنات وعلاقتها ببعضها
والعلل على اربعة انواع :

العلة المادية - ما جاءت جواباً لقولك مِمَّ صنع هذا الشيء،
والعلة الصورية - ما جاءت جواباً لسؤال يخص صورته وماهيته
مثل قولك كيف صنع ذلك الشيء،

والعلة الفاعلية - هي جواب لكل سؤال يخص أصل الشيء،
كقولهم من الذى صنع ذلك الشيء؟ وهذه هي العلة الحقيقية
والعلة الغائية - هي ما وقعت جواباً لسؤال يخص الغاية من صنع
الشيء، كقولهم لِمَ صنع ذلك الشيء؟

إذاً يجب ان تتوفر شروط اربعة لوجود اى كائن طبيعى وهى المادة
حيث لا شيء يوجد من العدم . والصورة لأن كل كائن لا بد من وجوده
على نوع محدود . والعامل لأن الشيء لا يوجد من نفسه . والغاية لأن لكل
شيء في هذا الوجود غاية وجد من أجلها

مبدأ العلية — العلية هي عمل العلة من حيث هي علة أو هي
الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول والقاعدة التي تربط المعلول بعلة تسمى
مبدأ العلية

ولايضاح ذلك نقول : لا يوجد حادث أو معلول بلا علة . أو كل
معلول يقتضى وجود علة مناسبة أو لا شيء يبدأ فى الوجود بلا علة تتقدم
وجوده . وكل تغيير أو تحويل يقتضى وجود علة تكون هي مصدر ذلك
التغيير أو التحويل

والظاهرة وهي كل تحويل أو حركة لا تكون إلا حيث يوجد
مستقر لها ثابت وهو ما يسمونه بالجواهر

ومبدأ العلية من قوانين الذهن البشرى التي لا تقاوم ولا يعتمدها
شدوذ ولا استثناء مطلقاً

العلة والجوهر — كل كائن علة وجوهر — فهو علة ما دامت فيه
قوة كافية لمروء ظواهر أو اعراض . وجوهر ما دام كائناً ثابتاً قائماً بذاته
ممتازاً بخواصه وصفاته وأعراضه

فالجوهر الكائن الحقيقي (شخص أو شيء) والكائنات الحقيقية لها
صفتان أصليتان « الوجود والفعل » لأن النشاط تنمة الوجود

فالنفس علة بالنسبة لأفعالها وجوهر بالنسبة لحالاتها واعراضها
مبدأ الجوهر — مما تقدم نعلم أنه بجانب مبدأ العلية يوجد مبدأ
الجوهر المتفرع منه . وايضاح ذلك :

كل خاصية تلتصق بجوهر وكل عرض يحمله جوهر . تتغير أشكال

الكائنات وتتبدل أعراضها وخواصها ويبقى جوهرها ثابتاً لا يتحول
مبدأ العلة الغائية — معلوم ان الغاية من أى عمل هو الغرض الملحوظ
في عمله والعلة الفاعلية كما قدمنا هي قوة سابقة تكون سبباً لوجود الشيء
أما العلة الغائية فهي فكرة قامت بذهن الفاعل وهي غرضه من
وجود الشيء

ومبدأ العلة الغائية عند الفلاسفة هو المبدأ الذي نحكم بمقتضاه ان
لكل شيء في هذا العالم غاية وان لا شيء في الوجود خلق عبثاً (وما خلقنا
السموات والأرض وما بينهما لاعبين)

ودليلهم عند معارضتهم في ذلك أمران : واحد من جانب الله تعالى
حيث لا يجوز في حقه تعالى أن يخلق ما لا غاية منه ولا حكمة فيه .
واحد من جانب المشاهدة وهي مشاهدة الطبيعة وقوانينها

كل ما في الوجود خلق بنظام : تناسب تام . وسائط منتجة . أوضاع
محكمة . فكر مرتب . حركة دقيقة . فن باحسان وابداع
قال الشهير بوسويه :

لا تقرأ من ذلك النظام والتناسب والوسائط إلا انه وجد لغاية .
وإذا لم يوجد لغاية فهو باطل ولا محل لوجوده . إن معنى النظام ومعنى
الغاية وان لم يكونا معنى واحداً فان بينهما علاقة كالتى بين العلة والمعلول .
حيثما وجدنا معلولاً حكمنا بوجود العلة وكذلك حيثما وجدنا نظاماً حكمنا
بوجود الغاية . تسخر الغاية الوسائط ولكن معرفة الوسائط هي التى
توصلنا لمعرفة الغاية

مبدأ الناموس الطبيعي - جميع الكائنات في هذا العالم خاضعة
لنواميس ثابتة عامة

وهذا المبدأ هو أساس العلوم الطبيعية (الكيمياء والطبيعة والتاريخ
الطبيعى وغيرها) والتجارب التى تمت فى هذه العلوم زادتة بياناً وتحقيقاً
فلم يعد للاعتراض عليه بعد قيمة

مبدأ العمل الأقل - يرتبط بمبدأ الغاية مبدأ آخر يسمى مبدأ
العمل الأقل وهو ان الطبيعة تسير فى عملها من ابسط الطرق وأقربها
وتنتج أقصى مفعول بأقل مجهود

فالطبيعة تقتصد فى عملها اقتصاداً تاماً فلا تسرف من جهدها ووقتها
ولا تكثر من وسائلها وهى النواميس والعلل والملكات ونحوها بغير حاجة
والصفات المميزة للأوليات والحقائق الأولية هى انها لزومية عامة
مطلقة بديهية

أما كونها لزومية فلأنه لا يمكن التفكير بدون الأوليات
والحقائق الأولية مؤداها مناسبات أو علاقات لزومية بين الأشياء
أعنى لا يمكن ان لا تكون ولا يمكن ان تكون بخلاف - مثلاً اذا حدث
حادث فلا يمكن تصور حدوثه بغير علة لأن العلة لازمة للمعلول والمعلول
لازم للعلة

وكونها عامة - أى يقول بها الجمهور وتؤثر فى حكمه على الأشياء
لا يهدمها جهل أو وهم - يعمل بها من ينكرها بغير علم منه فيتعارض
قوله وفعله

وكونها مطلقة — أى انها لا تتعلق بفرد ولا زمان ولا مكان

قال الشهير فينلون : لا شك فى وجود الحقائق الأولية حيث لم تكن غريبة عن عقل الانسان — فهى كضوء الشمس حقيقى لا مريية فيه ولو كان الناس عمياناً . وقال غيره : توجد هذه الحقائق ولو لم يكن هناك عقول بشرية لتدركها . وقال بعضهم ولولا وجودها فى عقل الانسان بأصل الخلقه لكان كل استدلال عقلى باطلاً ومحالاً وانما يوجد فى العقل البشرى بعض حقائق وأصول أولية ومطلقة (اى مستقلة بذاتها لا يتعلق وجودها على شرط) هى أساس هذه الاستدلالات كعنى الحق والخير وغيرهما وكونها بديهية — اى واضحه بنفسها لا نزاع فيها يفهم معناها بمجرد النطق بلفظها — تضىء للعينين وتستولى على العقول ببداهتها ومن أنكرها فقد ناقض نفسه

وللأوليات والحقائق الأولية المقام الأول فى استدلالنا العقلية وأحوال حياتنا الأدبية . قال الشهير بوسويه : انها تقودنا من حيث لا نتعب فى التفكير فيها كما نتحرك بفضل أعضائنا وعضلاتنا وما كنا لنعلمها من قبل

وهى مبادئ العلوم كافة كما قدمنا . وبفضلها نجاح المكابرين ونفهم الجهال حقائق الأمور ونفض المنازعات والخصومات الجدلية وهى علة التآلف بين الناس على اختلاف منازلهم وأزمانهم بل هى الرابطة الطبيعية بين الانسان وخالقه سبحانه وتعالى

كيف تحفظ المعاني في الحافظة؟

تأثير الأشياء على أعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة اقتراض وجود عناصر مادية في الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها. ويسمون هذا الصدور الذي يؤثر في حاسة البصر بوجه خاص بالمعاني الصور (Idées-images) اي المعاني المرتسمة في النفس ارتسام الصورة في المرآة

وعلى هذه النظرية يكون المخ مستودعاً تتراكم فيه المعاني الصور. على ان الأشياء لا ترسل للمخ الا مرطبات أو اهتزازات كما يقول الفسولوجى الانكليزى (هرتلى) وان جانباً من هذه الاهتزازات يبقى بالمخ أحياناً زمنياً غير محدود كاهتزازات الضوء مثلاً

وهناك نظرية اخرى للشهير (ديكات) وهى نظرية الاثر المعنى أو الطابع المعنى الذى يحدثه الحس فى المخ كتأثير الصوت فى الفونوغراف أما البحوث العلماء المعصرين فتختلف كل الاختلاف عن هذه النظريات ويؤكد بعضهم ان حفظ المعانى ناشئ من فعل الحركة الحيوية للخلايا العصبية (Les neurones)

× الفصل الثاني

في قوة الحفظ

تحفظ القوة المدركة ما تحصل عليه من المعلومات وترتبها بثلاث قوى ثانوية : وهي الحافظة . وتداعى المعانى . والتخيل

(١) الحافظة

الحافظة هي قوة يستبقى بها الانسان المعانى التى يحصل عليها فيذكرها متى شاء ويتثبتها متى ذكرها

فتختص الحافظة أو الذاكرة بتغيرات النفس الماضية أعنى الحالات الوجدانية التى تتولد من الظواهر النفسية فيما مضى فكأن الحافظة وجدان دائم

فذكر ما نراه ونلمسه ونسمعه وجميع الانفعالات التى نتكبدتها والأعمال التى نعملها والأفكار والآراء التى نبديها — وفى الحقيقة ان الانسان يتذكره ذلك انما يتذكر نفسه أولاً فيتذكر الحوادث بالتبع — وهذا سر اختلاف الناس عند ذكرى الحوادث الواحد . لأن كل انسان يرى اى حادث كان من خلال شعوره وعواطفه الخاصة

ولكننا نجهد كيف تحفظ النفس تغيراتها الماضية — إلا أن المفهوم ان هذه المعلومات التى نحصل عليها انما تنتقش فى الذهن كثيراً أو قليلاً وتبقى

كامنة فيه حتى تخرجها المناسبات والظروف
والذكر أو امباء الافطار يأتي من ثلاثة طرق . اما ان ترد الذكرى
من نفسها او من تداعى المعانى أو بالارادة وشرائط صحة القوة الحافظة
اثنان — فسلوجية ونفسانية فالأولى — هى صحة البدن وحالة المخ
دل الاختبار على أن المرض والافراط المضر بالصحة أو المؤثر فى

القوة الحيوية للجسم يضر بالفهم وعلى الاخص بالحافظة
وللمخ سلطان قوى على الحافظة لا يدرك كهنه ولا تعلم طريقته وجميع
الحوادث المحيية وضعف المجموع العصبى يؤثر فى الحافظة تأثيراً بيناً —
حتى لقد شوهد كثيراً أن رجلاً لم يذكر اسمه عقب ضربة أصابته فى رأسه

والثانية — الانتباه وتداعى المعانى لأن الانتباه التام شرط اساسى
للحافظة واتصال الافكار بعضها ببعض يسهل الذكر وتفككها يورث النسيان
والحافظة على ثلاثة أنواع — حافظة للمحسوسات وهذه يشترك
فيها الحيوان والانسان، وحافظة للمعقولات وهى خاصة بالانسان دون
غيره من المخلوقات، وحافظة للكلمات والتواريخ والالوان

والحافظة الجيدة هى التى تكون سهلة الفهم صادقة الحفظ سريعة
الذكر . وقلماً تجد هذه الشروط معاً فانك ترى هذا سريع الفهم سريع
النسيان وذاك بطىء الفهم بطىء النسيان

والحافظة الجيدة ضرورية فى الحياة البشرية والأعمال الذهنية فهى
شرط التعليم والنجاح — لأن الحواس والمشاعر تملئ علينا الحاضر من

الأشياء وأما الحافظة فللأشياء الماضية وبدونها نفقد جميع المعلومات التي حصلنا عليها ونبقى جهلاء كما ولدتنا أمهاتنا

وعلى قوة الحافظة بنى الانسان أعماله الخاصة بالفنون والآداب بل هي مادته فيها، والذهن الذى ينقطع عنه سلسال القوة الحافظة ينطفئ نوره ويحبط عمله أو كما قال (شاتوبريان) ان الفضل الاكبر فى تكوين القرائح لما تجمعمه وتعيه

وسائل تقوية الحافظة — يجب على كل انسان أن يقوى حافظته بالعباية التامة بالدرس والتحصيل لتكمل وتزداد بالطرق الآتية :

(١) بالتكرار والمران — بأن يطالع كل يوم بضع صحائف ويردد ما يريد حفظه من المعلومات غير مرة . لأن كل قوة من قوى الذهن ككل حركة لأعضاء الجسم — توجد فينا ميلاً أو استعداداً غير زياً لاستعمال ذلك العضو . هذا الميل أو الاستعداد تختلف قوته ونشاطه باختلاف الرياضة والتكرار

(٢) نظام المطالعة — وذلك بترتيب الأفكار والمعلومات وربط بعضها ببعض — بأن يطالع الانسان وييده قلمه لوضع الاشارات تحت الكلمات أو الجمل الواجب لفت النظر اليها وتدوين المذكرات والملاحظات عما يهتم المطالع فى ابحاثه التى يميل اليها — لأن الاقتصار على مجرد المطالعة كالكتابة على الرمل لا تلبث ان يزول اثرها من الأذهان كما تزول تلك من الوجود

أمراض القوة الحافظة — يضر بالحافظة أمران — الذهول والاجهاد

أما الذهول فينشأ من مرض يصيب المخ أو ضربة على الرأس
ومن الحميات المخية ونحوها ويحىء تاماً أو جزئياً فجأة أو تدريجياً وقتياً
أو مستديماً

وعند الشيوخ تفقد الحافظة قوتها بنظام يخالف نظام تحصيل
معلوماتها بمعنى أنهم يرجعون الى حالة الطفولة فلا يبقى في أذهانهم إلا
معلوماتهم القديمة وما يذكرونه عن أيام طفوليتهم
وكذلك يضر بالحافظة اجهادها بتناول المواد المخدرة كالأفيون
والمرفين والكحول والسهر الطويل

ومن الغرائب ما حكاه الشهير (تين) في كتاب (الذكاء) من أن
خادم أحد سفراء اسبانيا كان يحضر أحياناً مجالس المناقشات الهامة لخدمة
سيده ثم تبين أخيراً انه لا يعي شيئاً مما قيل أمامه — حتى اذا ما أصيب
بحمى مخية وجاءته نوبتها وأخذ يهذى هذيان المحموم قص بعض المحاورات
بدقة وترتيب مدهش ثم لما شفى ورجع المخ الى حالته الأولى عاوده النسيان

(ب) تداعى المعانى

تداعى المعانى يسمى اشتراك الخواطر أيضاً هو ملكة من ملكات
العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لتشابه بينهما أو اتحاد في
موضوعهما — وكثيراً ما تأتى الفكرة أيضاً بظواهر نفسانية مختلفة
كتحريك عاطفة من العواطف أو ذكرى صورة من الصور أو أحياء
رغبة من الرغبات ونحوها

ويأتي تداعي المعاني من تقاربها أو تجاورها بسبب ورودها للذهن في وقت واحد أو متعاقبة - لأن كل فكرة تتولد فينا تذكرنا حتماً بأفكار أخرى مرتبطة بها - مثلاً الشطر الأول من بيت شعر يذكرنا بالشطر الآخر ومطلع القصيدة يذكرنا بالقصيدة كلها وهو ما يسمى عندهم (بقانون الإقتران) اعنى تلاصق المعاني بعضها ببعض في الذهن

الصور الخاصة لتداعي المعاني - يأتي تداعي الصور والمعاني من ارتباط بعضها ببعض بعلاقات مختلفة . هذه العلاقات إما خارجية أو داخلية أما العلاقات الخارجية فهي :

أولاً - العلاقات الطبيعية أو التلازم العقلي (١) علاقة العلة بالمعلول وبالعكس فان تذكر النار يذكرنا بالاحتراق والإلتهاب بالبارود (ب) علاقة اللازم بالملزوم والأصل بالفرع والشامل بالمشمول وبالعكس . مثلاً فكرة الحرية والإختيار تجر الى فكرة المسؤولية ومذهب الجبرية يذكرنا بسلب الإختيار (ح) علاقة الواسطة بالغاية وبالعكس كالمحراث يذكرنا بالحرث . والجناح بالطيران

ثانياً - العلاقات الإتفاقية العرضية - (٢) علاقة التشابه والتضاد كالتى بين اعدام لويس السادس عشر ملك فرنسا وشارل الأول ملك انكلترا . والسلم والحرب . والحب والبغض . والحرية والإسترقاق . (ب) علاقة الإقتران الزمانى أو المكاني كالتى بين شرلمان وهارون الرشيد وبرزخ السويس وقنال السويس

ثالثاً — العلاقات الوضعية الإصطلاحية . كالعلم والوطن —

والشهادة والعالمية

أما العلاقات الداخلية أو الفردية التي ترد على الأذهان لأسباب خاصة فهذه تختلف باختلاف كل إنسان ولا يمكن حصرها ولا فائدة منها للعلم

تداعى المعانى مكانة عالية فى الحياة العقلية والأدبية فهو الذى يسهل للقوة الحافظة وظيفتها ويساعد قوة التخيل على التصوير والتشكيل — كما أن له مضار قد تكون جسمية فتؤدى الى ارتباك الحياة وثقلها بتولد الأوهام الكاذبة والحب والبغض والجرائم وغيرها مما تضطرب له الحياة الإجتماعية فكيف تكون الحياة اذا تورط الإنسان فى أن العمل متعب والانتقام يرد الشرف . والانتحار شجاعة . وسوء الظن من أقوى الفطن . واجتقار القوانين والشرائع حرية . والبطالة والغنى والعزلة التامة سعادة وهكذا

والإنسان ولو بلغ أذى العمر يكون حيث طبعه تداعى المعانى فى طفولته غالباً فإن كان خيراً سلم عقله وقلبه وعرف سبيل السعادة وان كان شراً انطبعت نفسه على السوء وأفسد من أمره وشرفه وتسمت حياته

فالواجب أن يصلح الإنسان من نفسه قبل فوات الوقت باجتنب النتائج السيئة لاشتراك الخواطر السيئة المرتكزة على التورط والتفريط والخروج عن المألوف

ومصدر الأفكار الرشيدة : مطالعة الكتب الثمينة ومجالسة العقلاء

المفكرين وذوى السريرة القويمة الرخيعة فان ذلك كله مما يقوى ملكة الذوق
ويغرس عادة التلازم الخير الرشيد

ومصدر الافكار السيئة: اضطراب النفس على الاخص وتغلب الملكات
الثانوية: كالتخيل والحسناسية على الملكات الاصلية وهى العقل والارادة .
لان الفكر كالعامل يقتضى توازن قوى النفس حتى تحفظ تناسبها وتضامن
مراتبها فانه بذلك التوازن والتناسب ورعاية النظام الرتبى للملكات النفسية
يعرف تفوق اهل الفنون

من الاحكام القاسية تقدير الناس بما يظهر على ملاحظتهم من علامات
الهدى والضلال على أن ذلك لا يمنع من أننا قد نقرأ فى جبين الكثير
من الناس ما يدل على حقيقة بواطنهم فانه بين الملامح والاخلاق ارتباط
شديد فى كثير من الناس

(ج) التخيل

التخيل هو ملكة الابتكار والاختراع

والتخيل لا يجي من العدم فان الله وحده هو الذى أوجد من العدم جميع
الكائنات — بل لا بد للمتخيل من مادة تخرج منها الأفكار والتصورات
هذه المادة يحصل عليها بقوة التحصيل كما قدمنا فماتعته القوة الحافظة من
الأفكار والصور فى الخيال هو مادة التخيل — يحلل فيها ماشاءت قوته
وينوعها من فكرة الى صورة الى مزجها ببعضها بنقص أو زيادة أو
تجريد وهكذا فتراهم مثلاً يمثلون الأجسام الروحانية والأفكار بصور
اصول الفلسفة (١٠)

مختلفة كأنها محسوسات فيرمزون للملائكة بأشخاص عليها مسحة الشباب والجمال وذوى أجنحة إشارة الى اختراقها الفضاء الى السموات العلى . وللروح بنور يغالب ضوء الشمس ولموت بهيكل عظمى بيده منجل إشارة الى حصده الأرواح وهكذا . ويسمى هذا بالتخيل الاختراعى مقابل التخيل الحضورى وهو حضور صور المدركات الحسية والوجدانية فى الخيال وملاكة التخيل تسمى بالخيالة

ويقوى التخيل بالتأمل والدرس

ومتى كان التخيل على نهج العقل والذوق أصبح جزيل النفع حميد الغاية فى الحياة البشرية - فهو الذى يخفف آلام الحاضر ومتاعبه باحيائه الأمل فى المستقبل أن يكون خيراً منه

(أعلل النفس بالآمال أرقبها ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل)
ويُحِبِّبُنَا فى الشجاعة والكرم ولولاه ما وجدت الأكتشافات والاختراعات التى هى نعيم الحياة وهورائد العلماء فى أبحاثهم والصناع فى معاملهم وهكذا المهندس والنقاش والنحات والأديب فى اخراج كنوز القرائح واستنطاق الطبيعة وكشف أسرار الكون وابرز امهات الاعمال فى كل فن ومطلب أما اذا ترك التخيل وشأنه بلا مرشد يهديه ولا زمام يقوده أخلَّ بنظام الحياة حيث يتعذب كل طماع هلوع لا يشفى غليله إلا أن يكون له دون غيره ما هنالك من الدرجات والمراتب العلية موصولة لواحقها بسوابقها لا يتساحح الدهران يتعافل عنه يوماً وليلة ويضل المخاطر فيتيه فى دياجى أوهامه المهلكة - وتذهب من ذوى العقول عقولهم فيضلوا

سواء السبيل وتهلع قلوب الضعفاء بمرض اليأس والقنوط ويضعف الغلو
آلام المنكوبين فتشتعل الاوهام الباطلة في رؤوس ضعاف الاحلام
فتورثهم الضجر والملل والخاوف الكاذبة والوساوس السخيفة التي تؤدي
الى السخرية والخبيل وعدم الثبات والعياذ بالله

وللبينة أثر محسوس في تكوين الذوق وهو ملكة تنشأ من تعود
التخيل على وجه خاص . فمثلاً تخيل شعراء بلاد العرب يخالف تخيل
شعراء العراق وتخيل هؤلاء يخالف تخيل شعراء الاندلس وهكذا والذوق
يختلف أيضاً باختلاف الصناعات كما لا يخفى

الفصل الثالث

في قوة التحضير والأعداد

يعدّ الفهم المعلومات المكتسبة المخزنة في القوة الحافظة أي يهيئها
ويقويها وينوعها بملكة التفكير وطريقها الانتباه والتجريد والموازنة والتعميم
والحكم والقياس العقلي (النظر)

(١) الانتباه

الانتباه هو استحضار قوى الذهن وتوجيهها نحو الشيء لإيجاد
فهمه وليس للانتباه موضوع خاص وإنما هو شرط أساسي لكل
المعلومات التي يسعى وراءها الانسان

والإنتباه أما أصليّ أو عرضيّ

فالإنتباه الأصليّ ما كان باستعمال المشاعر والملكات للعلم والفهم
قصداً - فلا يكفي في الإنتباه أن ينظر الإنسان الى الشيء بنظره
فقط بل ينظره وقلبه حاضر ليصره وكذلك في السمع واللمس والذوق
والفكر . . . الخ أعني وجود الإرادة أو اشتراكها مع الحواس والملكات
شرط في صحة الإنتباه

قد يؤدي الى الإنتباه جمال الشيء أو أهميته الحقيقية أو الإعتبارية
أو خاصية فيه ولا يكون للإرادة في ذلك نصيب . غير أن هذا النوع من
الإنتباه جدير بأن لا يسمى إنتبهاً وإنما هو تلهي لترويح النفس أو
مشغولية لصرف الوقت أي إنتباه عرضي

والإنتباه العرضي يزول في الحال كما عند الأطفال وضعاف العقول

مهما طالت مدته

والإنتباه الجدير باسمه ما كان شديهاً بإنتباه الشهير نيوتن وغليليه
والخليل بن أحمد حين تنبه لوضع العروض عند سماعه الحدادين يضر بون
السندان ضرباً بهم المرتبة المعلومة

سئل (نيوتن) مرة كيف كان اكتشافك لقوانين التثاقل قال

لأنني أطلت التفكير فيها

والإنتباه على ضروب - فهو إنتباه اذا أصغيت لحديث زميلك

أو معلمك ومساهرة - عند البحث في خواص الأشياء المادية كما
يبحث علماء الطبيعة والكيمياء في الظواهر الكونية . وروية اذا راجع

الذهن نفسه عند النظر في غير الماديات كما يفكر الرياضى فى المسائل
الرياضية والفيلسوف فيما وراء الحس ومبادئ الأخلاق ومناقشه -
إذا ناقد الخطيب خطبته والشاعر شعره قبل القائه والقائد خطته قبل
هجومه

ويدخل تحت الانتباه تأملات المصورين فى جمال الطبيعة والمتصوفين
فى الكون وخالقه سبحانه وتعالى

والانتباه تأثير فى الحساسية والقوة المدركة والأرادة
أما تأثيره فى الحساسية فأما أن ينهض به أو يضعفه فقد يوقف
تأثير الجوع والظما والآلام مدة غير قليلة - حكى أن رجلاً كان مريضاً
بداء النقرس ومولعاً بلعب الشطرنج فكان يضع منه ألم المرض عند لعبه
والانتباه دواء شاف للشهوات . وأحسن طريقة أن لا تصادم
الشهوات مصادمة ولكن بتحويل الذهن لغير موضعها بالاشتغال بعمل من
الأعمال أو التاهى بأمر آخر أو السياحة لجهة أخرى قال الشهير يوسويه
الشهوات كالغدير سهل تحويله ولكن يصعب إيقافه بسد مجراه
والانتباه يزيد فى قوى العقل فنفهم ونعى جيداً كلما يلقى علينا
وندرک أسرار ما يقع تحت أنظارنا قريباً كان أو بعيداً واضحاً أو غامضاً
فما دام الانتباه لا يفوتنا شيء البتة

والانتباه يعين الإرادة على وزن العلى والأسباب إيجاباً وسلباً فتصدر
عن روية وتورد بحزم - قال يوسويه : الانتباه يجعل المرء خطيراً مهيباً
بصيراً - ولذلك كانت مسئولية الانسان بقدر انتباهه فيما اقترف

ولا يكون الانتباه تاماً منتجاً إلا بشروط ثلاثة (١) ان يكون قاصراً على موضوع واحد يفصل أجزائه بالتحليل لأنه بغير التحليل لا يحصل الانسان على معلومات حقيقية واضحة (ب) أن يكون بعزم فالانتباه يحتاج حتماً لمعونة الإرادة واشتراكها معه لأن الانسان لا يملك ملكة الانتباه من أول وهلة بل بالاعتیاد والمران على ذلك (ج) أن يكون مستمراً وبغير إجهاد لأن الإجهاد يتعب النفس ويخمد قوتها فلا ينتفع بها ويكفي لترويح النفس انتقال الذهن من موضوع لآخر

(٢) التجريد

التجريد من عمل الذهن حيث يبحث في الشيء من احدى خواصه التي في الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة

وهو نوع خاص من الانتباه

فالبحث عن الإرادة دون الفكر أو الاحساس مثلاً أو البحث عن مادة الحديد دون خواصه من وزن وشكل ولون وكثافة أو البحث عن أية خاصية من هذه الخواص دون غيرها . كل ذلك يسمى تجريداً

ولما كان العقل الانساني لا يقوى على فهم حقائق الاشياء مجتمعة لقصوره اضطر الانسان الى التجريد أى بحث كل خاصية من خواص الاشياء واحدة بعد أخرى ثم ينتزع من صفاتها المتماثلة أو المتباينة أمراً عاماً كالانسانية والحيوانية مثلاً

والعلوم كلها مؤسسة على قواعد التجريد فالهندسة مثلاً تبحث عن

المساحات والجبر عن روابط الكميات والميكانيكا عن الحركة وهكذا علوم الضوء والصوت والاخلاق والاقتصاد والاجتماع وليست الاشياء كلها قابلة للتجريد بل ان كثيراً منها مجردة بذواتها كما توجد كائنات حقيقية ليست مجردات مطلقاً كالروح وخالق الوجود سبحانه

المعاني المجردة والمعاني المحسوسة كل تعريف نحصل عليه بطريق التجريد يسمى معنى مجرداً . والوسائط الأصلية للمعرفة وهي الحواس والوجدان والعقل توصل دائماً الى المعرفة بصورة محسوسة أى معرفة مجتمعة غير واضحة فالكائن نعرفه بخصائصه المختلفة وكذا الحس وكل عاطفة من العواطف أو ظاهرة من الظواهر انما نعرفها بظروفها وعللها . وهذه المعرفة الأولى هي المسماة بالمعنى المحسوس ثم يأتى المعنى المجرد وهو الذى يبين لنا جنس الكائن أو الظاهرة أو العاطفة ونوعها

(١) ولا يختلط عليك المعنى المجرد بالمعنى العام فان الأول جنس والثانى نوع فكل معنى عام مجرد ولا عكس مثلاً لون تفاحة بعينها أو شكل خوذة بعينها من المعاني المجردة أما لون التفاح أو شكل الخوخ أو مطلق لون أو مطلق شكل كلها معان عامة

(٢) وكذا المعاني المجردة ومعاني الامور التى فوق الحس الفرق بينهما عظيم لأن الصورة واللون والوزن كلها أمور محسوسة ومعنى الصورة واللون والوزن التى هى صفات انتزعتها الفكر من الأشياء معان مجردة أما معنى النفس وخالق الوجود اللذان هما من الكائنات التى فوق الحس فهما من المعاني المحسوسة لا المجردة

والفرق بين التجريد والتحليل ان الأول يبحث عن خاصية أو خاصيتين في الجوهر وأما الثاني فهو تحليل الخواص بأجمعها للجوهر الواحد . فالتحليل عام والتجريد خاص

(٣) الموازنة

الموازنة من عمل الذهن وهي مقارنة بين شيئين أو أكثر لمعرفة التناسب بينها

والموازنة تقتضى أولاً وجود شيئين بينهما تشابه واختلاف معاً لأنه لو لم يكن بينهما تشابه فالموازنة بينهما لا تجيء البتة ثانياً تجريد كل منهما على حدته لمعرفة الاختلاف بينهما ثالثاً حضور صفاتهما في القوة الحافظة وترد الموازنة في غالب المعقولات (١) بالموازنة تعرف جيداً حقائق الأشياء بتبيان المشابهات والمناقضات بينها فالحكم على لونين مثلاً لا يجيء بغير وضعهما بجانب بعضهما

وبالموازنة تجلّى الأفكار في الانشآت وتطلى المعانى بجمال التعبيرات وتبرز للعيان بروز المحسوسات ولولا الموازنة ما كانت بلاغة الكلام من استعارة وتشبيه ومجاز وكناية ومحسنات لعظيمة ومعنوية . . . الخ (٢) والموازنة هي مصدر جميع المعانى التي نستبين منها العظمة والعلو والصفار والاسفاف والتقدم والتأخر . . . الخ (٣) والموازنة هي أساس التعميم والحكم والقياس العقلي كما سترى ، كما ان التجريد أساس الموازنة

(٤) التعميم

التعميم من عمل الذهن ايضا وهو ادخال عدد غير محدود من الكائنات والأفعال في حدود معنى واحد يكون مشتركا والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة فاللمحوسات والمرئيات والطعوم والمسموعات والروائح والاعطار اى كل ما يقع تحت الحواس سميت بالمحسوسات وما عداها سميت بالمعنويات او الروحانيات وكذلك جميع الحيوانات ما أكل منها اللحم سمي آكل اللحم ، وما رعى النبات سمي آكل العشب وما تعددت معدته بالحيوانات المجترة وهكذا مثل هذه المعانى تدعى المعانى العامة او المفهومات العامة ومما كة ايجاد المعانى العامة اختص بها الانسان دون سائر الحيوان — لان الحيوان ليست له معلومات الامن طريق الحس اى فى دائرة ضعيفة جداً لا تتعدى دائرة التجربة المحسوسة اما مجال العقل الانسانى فغير محدود - فانه باستقراء المحسوسات أمكنه الوصول الى معانٍ تشمل صنوف الموجودات صنفاً صنفاً فمثلا من النظر فى افراد الانسان وصل الى معنى الانسانية ومنها الى معنى الكائن الروحي وهو الانسان والملائكة وخالق الوجود . وبالاستقراء وبحث الظواهر أوجد قوانين نظام الظواهر المتشابهة وكيف تنولد فى العالم

ويفرق العلماء بين المعنى العام والمعنى الكلي فيقولون أن الأول يأتي من الاستقراء أي التجربة والاختبار كإطلاق المحسوسات على كل ما يقع تحت الحواس والثانية تأتي من طريق العقل لأنها تدل على مبادئ أو قواعد بديهية تناسب جميع الكائنات مثل قولنا إن لكل كائن علة لوجوده وناموساً يخلق على أصوله. ففكرة جاءت من طريق البداهة لا من طريق التجربة كالفكرة العامة التي لا تشمل الأجنسا أو نوعا من الكائنات أو الحقائق الحادثة أو المفروض لزومها مثل نواميس الطبيعة والمعنى الكلي يدل على حقائق مطلقة لزومية لا تتغير كالحقائق الأولية وماهيات الكائنات مثلاً

وللمعاني العامة درجات تختلف كثرة وقلة مثلاً ما يدخل في مفهوم هذه الكلمات جنس . نوع . صنف . طبقة . فئة . ضرب . فإن مدلولها يكون متوالية تنازلية من حيث عدد الكائنات التي تشملها كل كلمة منها . ومتوالية تصاعده من حيث صفات وخواص هذه الكائنات

وهاتان الدرجتان المتعاكستان تسميان بالسعة والقيود (الصدق والشمول) وهما خواص المعاني العامة

فسعة المعنى العام هي عدد الكائنات التي يشملها ذلك المعنى فقولنا مثلاً الإنسان يشمل جميع الناس في الماضي والحاضر والمستقبل بيضاً وسوداً وصفراً

وقيود المعنى العام - هي مجموع الصفات الأساسية التي تقتضيها تلك الفكرة مثلاً معنى الإنسان يراد به شروطه الأربعة أي الجوهر والحياة والحس والعقل

وكما زادت السعة نقصت القيود وبالعكس فقولنا الحيوان يشمل
عدد الحيوانات الموجودة على ظهر الأرض أما اذا قلنا الأسد فلا يتناول
الأنوع الأسد المعروف دون غيره من سائر الحيوان
وفائدة التعميم للعلوم لا شك فيها لأن كل علم مبنى على جملة معان
عامة مسهلة لفهمه ولولاها لكانت العلوم عبارة عن أسماء لا نهاية لها .
وأما التعميم فيشتقها طوائف سهلة الحفظ قريبة التناول من العقول البشرية ؟
والتعميم لا يقل في أهميته عن الحكم والقياس العقلي في المعقولات
فكيف يدلل الانسان ويمضى حكمه ويترقى من الظواهر الى نواميسها
بلا اشتراك التعميم ؟ اللغة بذاتها لا تقوم بغير التعميم والآن كانت كلمات
واصطلاحات لا تدخل تحت حصر ولا يمكن أن يعيها الانسان - واعتبر
ذلك في اسم الجنس (وكل اسم جنس معنى عام) فانه يقوم بقسم عظيم
من قواميس كل لغة من اللغات

(٥) الحكم

الحكم عمل من أعمال الذهن به يقرر ثبوت حالة الشيء وانتفائها عنه
أى الحكم بوجود توافق أو تناقض بين معنيين - والحكم هو العمل التام
للفكر البشرى

لأن الحس ليس كل المعرفة بل هو فرصتها ومادتها . والصورة
ليست الأصدى الحس . والانتباه عمل تحضيري للمعرفة . والقوة الحافظة
تحفظ المعرفة وتخرجها عند الطلب . اذاً لا تكون المعرفة الا حيث يميز

العقل الحس والصور ويقارن بينها ويرى العلاقات التي تربطها ببعضها بعضاً أو بعلها أو بالعقل نفسه . ويؤكددها

ولكل حكم مادة وضورة . فالمادة هي الشيء الواقع تحت حواسنا أو الأفكار العارضة لنا . والصوره هي العلاقة التي يراها الذهن بين الموضوع والمحمول وهو عمل خاص قائم بذاته بل هو الركن الأساسى للحكم . به يؤكد الذهن هذه العلاقة ويعتقد صحتها

ومما تقدم يتميز الحكم عن شيئين آخرين وهما الحس وتداعى المعانى وقد خلط بين الثلاثة فلاسفة المذهب التجريبي (l'école empirique)

لكل حكم ثلاثة عناصر : (١) معنى (لكائن أو لجوهر) يراد اثبات صفة له أو نفيها عنه (٢) معنى آخر (لصفة أو لعرض) يراد اثباتها للمعنى الأول أو نفيها عنه (٣) تأكيد العقل لما بينهما من المناسبة أو نفيها كقولنا الأرض تدور حول الشمس والشمس لا تتحرك والحكم اما أن يكون بالبداهة أو بالنظر (التأمل)

فالأول مثل حكمنا على الشمس انها جسم مضى . والخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين — والدائرة خلاف المثلث . وان فعل الخير واجب على كل انسان أعنى المعانى المحسوسة أو الخاصة التي يعرفها الانسان بالحواس أو الوجدان

والثانى ما جاء من مقارنته بمعنيين من المعانى المجردة أو العامة مثل قولنا ان مجموع زوايا أى مثلث يساوى مجموع زاويتين قائمتين وان السوائل تتوازن فى الأواني المتصلة ببعضها مهما اختلفت أشكالها — فان مثل

هذه النظريات لا تتسق للعقل الا بعد تأمل وبحث قليلاً أو كثيراً
ومجهودات فكرية

والحكم اما عام أو خاص وسلبى أو ايجابى كما هو معلوم

(٦) النظر^(١) أو القياس العقلى

النظر عمل من اعمال الذهن أيضاً به يخرج حكماً جديداً من حكم أو
أحكام مقررة قبلاً

مثلاً يخرج الذهن من قاعدة ان جميع الأجسام قابلة للوزن أيضاً
أن الهواء قابل للوزن أيضاً لأنه جسم

وللنظر ثلاث مقدمات واحدة تسمى مبدأ (مقدمة صغرى) والثانية
نتيجة والثالثة وسيطة بينهما (مقدمة كبرى) وفي الغالب تكون مقدرة
فشلاً الأجسام قابلة للوزن . والهواء جسم اذاً الهواء قابل للوزن . ويمكن
أن يقال وهو الغالب الأجسام قابلة للوزن فالهواء قابل للوزن

كل نظر يشمل ثلاثة أحكام لأن معنى النظر تقرير علاقة بين
حكمتين أحدهما مبدأ والآخر نتيجة بتوسط حكم ثالث قد يكون مقدرأ
غالباً كما مثل

إذاً فعناصر النظر ثلاثة معان وثلاثة أحكام : هذه الأحكام الثلاثة

(١) النظر هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره (شرح الموافق) وعند
الباقلاى هو الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن . والفكر عند علماء الكلام ترتيب أمور
معلومة أو مظنونة بحيث يؤدى الى أمر آخر

تركب من مقارنة كلا المعنيين بالمعنى الثالث والنتيجة المنطقية الحاصلة من ذلك

وقاعدة النظر ان كل شيئين مساويين لشيء واحد متساويان أعنى اذا كانت $١ = ٥ = ٦$ تكون $١ = ٥ = ٦$ (راجع مبدأ الذاتية)

والنظر على ثلاثة أنواع : —

النظر التمثيلي — وهو تمثيل حالة خاصة بحالة خاصة فمن احترقت يده مرة في النار لا يقربها مرة أخرى لعلمه بالسبب وهي أن النار تحرق باللامسة

والنظر الاستقرائي — وهو تخريج العام من الخاص والقوانين من الحوادث الفردية والمبادئ من النتائج فمثلاً جميع الناس الذين لامسوا النار احترقت أيديهم (حوادث فردية) اذاً فالنار تحرق في كل زمان ومكان (قانون عام)

والنظر القياسي — وهو تخريج الخاص من العام مثلاً الفضيلة محبة اذاً فالعدل محبب

وللنظر أصول وقواعد من خصائص علم المنطق سنتكلم عليها بعد وللقياس العقلي أهمية عظيمة في اكتشاف كثير من الحقائق الجديدة والتدليل على الحقائق المعروفة وفضله على العلوم الرياضية لا يذهب عن اللبيب

أصول الأفكار والمبادئ الأولية

الآن وقد فرغنا من دراسة القوى العقلية المختلفة فقد بقي علينا أن نتكلم على مصدر الأفكار أو المعاني ومذاهب الفلاسفة فيه بغاية الاختصار فنقول :

ليس المراد هنا بنظرية اصول الافكار مبدأ ظهورها وانما يراد بتلك النظرية معرفة الأصل السيكولوجي أى مصدر وجودها فى الانسان وشرائط ذلك

النظرية الاولى - صور المعلومات - قال فلاسفة اليونان إن أفكارنا هى (مشخصات مادية) نشأت من تصاعد الجواهر الفردة بعد انفصالها من الاجسام ودخولها بواسطة الحواس الى المنح حيث تنطبع فيه كأنطباع الخاتم فى الشمع . هذه التصاعدات تستحيل صوراً مماثلة للاجسام التى انفصلت عنها - وبطلان هذا المذهب ظاهر ولا دليل عليه فى العلم النظرية الثانية - مذهب لوك (أى نظرية اللوح المصقول) - ومذهب كونديآك - (أى نظرية التمثال الانسانى)

يقول (لوك) ومن قبله أرسطو - إن النفس توجد لأول وهلة كاللوح المصقول خالية من الافكار أياً كانت بمعنى ان إدراكنا يولد كأنه خاصية إنفعالية تقبل كل تأثير يأتىها من الخارج . فالحس والتأمل هما العلة الفاعلية لأفكارنا . بمعنى إن الحس آلة لمعرفة الظواهر الخارجية . والتأمل آلة الظواهر الداخلية ويقول (كونديآك) - ان الانسان يولد كتمثال

خالياً من الافكار والعواطف ليس فيه إلا أعضاء فقط. والطبيعة الخارجية تحيي فيه الملكات تدريجياً بمساعدة الحس وحده الذي يتحول الى إلتباه وذكور وتخييل وحكم ونظر ورغبة وإرادة لأن الحس بصفته انفعالاً تمثيلاً يولد الملكات العقلية بواسطة الإلتباه. والانتباه حس متحكم كما ان الذكر حس محفوظ متواصل. والموازنة حس مضاعف. والحكم حس تولده الموازنة.... الخ والحس باعتباره إنفعالاً نفسانياً يولد الملكات الاخلاقية بواسطة الرغبة التي تولد فيه، وما الإرادة الأ رغبة متحركة

الرد على (لوك) -- الحقيقة ان الحس علة لأفكارنا. ولكنه علة ناقصة ومادية، والتأمل ملكة في النفس لملاحظة حركاتها وتحليلها ودراستها متى تكونت بطريق الملاحظة والتجريد. والتجربة لا نعرف منها غير حوادث خاصة فردية. أما الأفكار أو المعاني الكلية الضرورية فلا نصل اليها من طريق التجربة وكذلك المطلق والالتهامية لا نصل اليهما بالوجدان والمشاعر

الرد على (كوندياك) ان نظرية التمثال الانساني تؤدي الى إنكار الحركة الذاتية للنفس وقوة العقل الخاصة به ومهما قيل ان للإلتباه تأثيراً على المدركات الحاصلة من التجارب فحال عليه أن يخرج لنا الأوليات والمبادئ العقلية

الحواس توصلنا الى أن تحس بالضوء والحرارة والصوت ولكنها تقصر عن تكوين الأفكار. لأن المعرفة من أعمال حركة الدهن وهو الذي يحضر مدركات التجارب ويهيئها

ان تمثال كوندياك اذا كان مجرداً عن الملكات أصلاً فان التأثير
الخارجي لا يمكنه أن يولدها فيه لا بواسطة الحس ولا بالانتباه وبالجملة
فان المذهب مجرد النفس من ذاتيتها وحريتها

(٤) مذهب الفلسفة الواقعية (مذهب كونت ولترية)

يقول أصحابه ان (المطلق) ممتنع على الذهن البشري وان العلم
ليس له موضوع الآ الحوادث وقوانينها أعني ترتيب الظواهر التي تقع في
دائرة تجاربنا . . وينكرون وجود الجوهر والعلل وكذلك جميع مبادئ علم
ما بعد الطبيعة بحجة أنه لا دليل عليها

الرد على هذا المذهب -- ان التجربة تعجز عن ادراك صفتي المطلق
والضروري في المبادئ الأولى . أما تعريف الجوهر والعلة والماهية التي
ينكرها أصحاب المذهب الواقعي فيكفي أن نقول لهم ان الطرق العلمية
المحضنة وهي بنت التجارب والعقل أوصلتنا الى معرفة ماهيات الأشياء
وكذلك العلل والجواهر

أما ديكار و تلاميذه فينكرون ان للحواس دخلاً في تكوين
الأفكار ويقولون ان الأفكار الحقيقية هي المعاني الفكرية ليس الآ أعني
انها غريزية أودعها البارئ سبحانه في الأذهان عند خلقنا

الرد - على ذلك يكون لأفكارنا حقيقة ذهنية فقط واذا كان الأمر
كذلك استحال علينا معرفة الحقائق الخارجية ومنهم من زعم ان الأفكار
وراثية تنتقل من جيل الى آخر بمعنى ان المبادئ الأولية تأتي من عادات
يرثها جيل عن جيل - وسيأتي مذهب (كَنت) بعد وفيه صور فهمنا

لحقائق الأمور وهي قوانين الفكر عنده

الرد - اذا كانت هذه العادات مجموع حوادث خاصة حادثة فلا تنتج
الا الخاص والحادث دون الضروري وبذلك يكون هذا المذهب باطلاً
وأصحاب المذهب الراجح يقولون انه لا التجربة بمفردها ولا العقل
بمفرده مصدر الأفكار بل التجربة والعقل معاً هما مصدرها . فالتجربة
تدلنا على الحقائق الحادثة والعقل يرشدنا الى الحقائق الضرورية
الكليّة المطلقة

فبالعقل ومساعدة التجربة تدرك العلاقات الضرورية بين الكائنات
ولكى يصل العقل من المحسوس الى المعقول ومن الحادث الى الضروري
يكفى أن يكون بين الفكرتين مهما اختلفتا علاقة منطقيه وان هذه العلاقة
باقية لا تتغير . ولا يتعذر على العقل الحصول على هذه العلاقة وما عاينه
الا تحليل حكم خاص واحد ؛ مثلاً لا بد في كل حادث قتل من قاتل -
فيفهم العقل من ذلك ان طرفي العلاقة (وهما القاتل والمقتول) قابلان
للتغيير والتبديل ولكن العلاقة واحدة لا تتغير فهي كلية وضرورية -
هذه العلاقة هي علاقة المعلول بالعلّة طبقاً للقاعدة (لكل معلول علة)
هذه القاعدة يراد منها أنه ما دام في العالم معلولات فلا بد لها من علل
أى ان فكرة الحدوث مرتبطة تمام الارتباط بفكرة السبب أو العلة ولا
يمكننا أن نفهم خلاف ذلك

وبالجملة فكل حادث في أفكارنا ومبادئنا من التجربة أعني من
الادراك الظاهري والادراك الباطني وعمل الذهن فيما حصلنا عليه من

طريق الحواس والوجدان — وكل ما هو ضروري كلي مطلق في أفكارنا
آت من العقل

هذا المذهب يراه المتأمل أنه خير المذاهب التي تقدمته وينطبق
على الطبيعة البشرية — فالإنسان وهو كائن ناطق ذو شعور لا يجوز عليه
القول بأنه يفهم بالتجربة دون العقل أو العقل دون التجربة بل بهما معاً
يفهم ويعقل ويبحث

ظهور الحالات النفسية

تظهر الحالات النفسية عند الإنسان بأمرين : الاشارات . واللغة .
وزاد بعضهم علم الجمال

الاشارات واللغة

ان من أهم ما أنتج النشاط الاختراعى للذهن هي اللغة فهي عمل
الفكر وأداته في صورتيه : التخيل والادراك

واللغة تتركب من اشارات

والاشارات هي أمور محسوسة تدل على معنى مثلاً حركة غصون
الأشجار دلالة الريح والدخان دلالة النار والضوء دلالة الكهرباء وهكذا
تلك هي الاشارات بمعناها الأعم أما بمعناها الخاص فهي أفعال ظاهرية
للدلالة على أحوال باطنية كالاستغاثة فانها تدل على حلول الخطر والكلام
يدل على معنى في نفس المتكلم

والاشارات نوعان : اشارات طبيعية واشارات وضعية أو اصطلاحية فالأولى مثل الضحك والدموع والشهيق كلها علامات للفرح والألم وهذه الاشارات التي مبنها اتحاد الروح والجسم واحدة عند جميع الناس مفهومة لديهم لا تحتاج لتعليم أو ارشاد

أما الثانية أى الاشارات الوضعية فهي اشارات وضعها الانسان ليتفاهم بها مع غيره مثل ألفاظ اللغة المدونة في القواميس وهذه تختلف باختلاف الأمم والشعوب فاللغة هي مجموع الاشارات الطبيعية والوضعية التي بها يتفاهم الناس وتواضعوا عليها فيما يعرض لهم من أحوال الحس واختلاف العواطف والأفكار أعنى كل ما يتعلق بالحياة النفسية

ويدخل في باب اللغة الصور والرسوم والأرقام والعلامات الجبرية (المعروفة في علم الجبر) وكتابة أهل الصين وقدماء المصريين والعلامات الموسيقية لدلائها كلها على معان خاصة

زعم ريد (Reid) ان الاشارات الطبيعية وضعتها الطبيعة وحدها . والناس أجمعون يفهمونها بالغريزة . أما الاشارات الوضعية فهي على العكس من ذلك

فرد عليه بعضهم قائلاً ان الطبيعة عندما لصقت ببعض حالات النفس حالات ظاهرة جسمية لم تكن تقصد وضع اشارات كما يزعمون . فالطفل اذا صرخ من ألم أصابه لم يكن صراخه اعراباً عن ألمه بل صراخه من شدة الألم . كذلك الانسان في عهده الأول كان يصرخ من آلامه ثم اتخذ بنو الانسان الصراخ علامات الألم والخطر فهي اذاً وضعية أيضاً

نتج من ذلك ان الاشارات الطبيعية والاشارات الوضعية تختلف في درجتها لا في طبيعتها وانما الانتقال من احداها الى الأخرى غير محسوس

أصل اللغات

للعلماء في أصل اللغة نظريات عديدة

النظرية الأولى - ان اللغة إلهام وتوفيق من الخالق تعالى منذ خلق الانسان ولكن ورد على هذا المذهب ان اللغة لو كانت إلهاماً لوجدت بادىء بدء تامة ولم تتدرج كما هو مفهوم ومشاهد وان الانسان هو كائن حساس ذو ادراك واستعداد تام لاختراع الكلام فبالقوة المدركة يتصور المعانى وبالمشاعر يدرك الأشياء المادية وبملكة التجريد والتعميم يفهم العلاقات بينها وباللسان يخرج الأصوات حسب أغراضه

النظرية الثانية - ان اللغة نتيجة غريزة خاصة أصلية . بمعنى ان الانسان بطبيعته ناطق كما هو بطبيعته مفكر . وهذه النظرية تقرب كثيراً من النظرية السالفة . لأننا اذا قلنا ان الخالق تعالى ألهم الانسان الكلام مباشرة أو وهبه غريزة خاصة تحرك لسانه بالكلام فالمعنى واحد لأنه في كلا النظريتين اختراع الكلام بعيد عن القوة المدركة والارادة البشرية ولو كان ذلك صحيحاً لما تعددت اللغات بتعدد الأمم واختلاف

البقاع مع ان المعانى واحدة في الأذهان

النظرية الثالثة - ان اللغة وضع صناعى اصطلاحى من الانسان ، ولكن اختراع الكلام واتخاذها بدل الاشارات يستتبع اتفاقاً وهذا الاتفاق

يجب ان يكون مسبباً وكيف يتم ذلك والكلام لم يوجد بعد
ومن المقرر في علم اللغات ان العناصر المشتركة الأساسية في جميع
لغات العالم تناقض دعوى الاختراع الاختيارى
النظرية الرابعة - يقول أصحابها ان الكلام نتيجة تحضير تدريجى
مطرده للغة الطبيعة . وهذه النظرية هي المعول عليها الآن بمعنى ان
الانسان وضع الكلام بنفسه لا باتفاق مع معاشريه وانما بالرقى الطبيعى
لملكاته . لأن الله أودع فيه كل ما يؤهله للتكلم . خلق له عضواً صوتياً
ذا سعة مناسبة يخرج أصواتاً ومقاطع كثيرة للاعراب عن جميع حالاته
الوجدانية . وغريزة عالية لا تهدأ الا بالاختلاط مع أمثاله ثم ملكة تكوين
المفاهيم أعنى المعانى المجردة والعامة والحكم عليها أعنى معرفة العلاقات
التي بينها

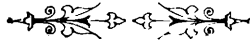
(١) عمل الفكر فى اللغة

لم تكن الألفاظ فى ذاتها الا أصواتاً جامدة جوفاء . والفكر هو الذى
يضع لها المعانى باختلاف أغراضها ويحدد الغرض من كل لفظ حصراً
واطلاقاً . ويضع الألفاظ الجديدة للمعانى المستحدثة . فاللغة حياة
مستعارة متجددة . وليست شيئاً آخر الا أشعة الحياة الفكرية
كذلك علوم اللغة فان أثر الفكر فيها لا يقل عن أثره فى المعاجم
اللغوية التى هى مادتها . وقوانينها تعرب عن قوانين الفكر ذاتها التى هى
منطق اللغة

(٢) عمل اللغة في الفكر

كذلك للغة أثر في الفكر من وجهين فانها تساعد على انتقال الفكر
وتساعد على تكوينه

لأن اللغة بواسطة أدواتها الخاصة وهي الكتابة تنقل للأجيال المقبلة
كنوز الاختراعات والاكتشافات وسائر ثمرات العقول التي جمعتها
الأجيال المتقدمة . فاللغة هي « القوة الحافظة للبشرية » أعني كالقوة
الحافظة عند الانسان . وبفضل هذا النقل يعلم المتأخرون معلومات
المتقدمين فيزيدونها اتقاناً أو يزيدونها بسطة وتلك سنن الرقي الاجتماعي .
فكم من علوم لأهم ضاعت بسبب تأخر ظهور الكتابة عندها . كعلوم
قدماء المصريين في عصر الفراعنة والشعر في بلاد العرب فان أقدم الشعر
عندهم لا يزيد عن مائة وخمسين عاماً قبل الهجرة
عدا ذلك للغة أثر ظاهر في الفكر . لانها تحدد المعاني الفكرية
وتزيدها وضوحاً وبساطة



البيانات

في الحياة العاملة

الارادة والاختيار

غير ما تقدم من قوى النفس توجد قوة ثالثة خاصة بالارادة والعمل
الاختياري

يدخل النشاط على الانسان من ثلاث جهات . الغريزة . والعادة .
والارادة . وسنتكلم على هذه المسائل الثلاث وما يلتصق بها من الحرية
النفسانية

أصل الغريزة والعادة

لم يكن النشاط على وجهٍ وظيفة خاصة للذهن بل هو الذهن نفسه
لأن الذهن حركة بذاته في الحقيقة . فاذا نظرنا الى الحياة الشهوية وجدنا
وراء الميول والانفعالات ميولاً أصلياً ليست الآ صور مختلفة لميل أساسى:
« ارادة طبيعية » وهذه الارادة هى شىء من النشاط وان نظرنا الى الحياة
العقلية وجدنا ان المعرفة لا تتم الا بسلسلة من الأعمال المختلفة أى عمل
مركب . هو أيضاً صورة من صور النشاط

وانه ليتمكن القول بأن النشاط هو لب الجوهر فى كل موجود ولذلك
قال (لاينز) ما لا يعمل لا يوجد . وقال (شوبنهاور) ان كل كائن

« ارادة » بذاته أو مجهود أعنى نشاطاً وأما النشاط بمعناه الخاص فهو وظيفة خاصة للوجدان . أى قوة بها تصدر الأفعال الحيوية بحال تسمح لها بمكان في الوجود يتلائم مع بقائها وحفظ نوعها وهذا النشاط يكون على صور ثلاث أصلية . أولاً ذاتية محضة بلا تصور فالكائن يجهل الغرض الذى يرمى اليه فهو يسير كأنه مدفوع بقدر لا محيص عنه وهو الغريزة . ثم بعد ذلك يأخذ النشاط فى إدراك نفسه ويسير بتصور نحو غاياته . وباختيار صادر من ذاته على ما يظهر يتم ما يريدُه وهذا ما يسمى بالارادة . ولكن لا يلبث الكائن الحى ان يعود الى الطبيعة الغريزية رويداً رويداً بدخوله تحت تأثير العادة

أنواع الحركات الأصلية - تظهر الحركات مع الحياة نفسها وهى مظهرها الحقيقى . وهذه الحركات وان كانت ذات أصل واحد إلا أنها لا تتشابه . فيأتى بعضها من تنبيه باطنى أو فيض القوى الحيوية كأنها تتعجل الظهور الى عالم الفعل وتكون عادة غير منظمة ولغير غاية ويسمونها « بالحركات الآلية » مثل حركات الطفل التى يأتىها بمجرد الولادة من تحريك اليدين والرجلين مع الاستمرار وبدون انقطاع الآ فى حالة النوم . ويفسرها عامة الناس بأن (روحه اكبر من جسمه) ويأتى بعضها من تأثير خارجى دليلاً على استعداد التركيب الجسمانى لبعض تنبيهات تحدمه فى حماية نفسه من الطوارئ . ويسمى هذه « بالحركات القسرية » كالحركات التى يفعلها الطفل اذا وقع شعاع ضوئى شديد على عينه فانه يلفت وجهه بسرعة أو اذا مست يده ماءً ساخناً فانه يقبضها بسرعة أيضاً وهكذا

وهناك حركات أخرى ذات علة باطنة كالأولى ولكنها من جهة أخرى مثل الثانية ترمي لغاية محدودة وهي بقاء الكائن وحفظ نوعه . ترى من ظاهرها كأنها أعمال ادراك وتعقل وقد تدهش العقول بعملها في اختيار ما يلائم واتقاء ما يضرها في حياتها وحفظ نوعها كأن بها قوة تخيل . وبناء عليه قالوا أن لها ذلك من اصل خاص وهو الغريزة وليست هذه الحركات الثلاث منفصلة عن بعضها انفصالاً مطلقاً بل قد توجد مع بعضها في وقت واحد خصوصاً فان الحركة القسرية والحركة الغريزية قد يصعب تمييزهما عن بعضهما واختلف في اصل الغريزة ولكن الرأي الذي عليه جمهور الفلاسفة أن الغريزة لاصقة بالحياة أى باللبيل للوجود وفي الواقع أن الحياة لا تتحقق الا بعرفان الكائن لما يضره . وما ينفعه بالطبع . فلا أدراك الأولى الضروري لهذا الاتقاء هو الغريزة

(١) الغرائز

الغريزة هي اندفاع طبيعي أعمى لأتيان فعل من الافعال بلاغرض ولا سبب والافعال الغريزية هي التي تأتي من نفسها بلا تأمل او تعقل وقال بعضهم أن الغريزة لا تأتي من العادة ولا من الوراثة بل هي خلقية فطرية

ويشترك الانسان مع الحيوان في الغرائز بل قد تكون اوسع عند الحيوان منها عند الانسان - فليس لدى الحيوان تغير الغريزة يحفظ بها كيانه ونوعه واما الانسان فلديه العقل وهو أعلى من الغرائز طبعاً

والغريزة عند الطفل وعلى الاخص عند الحيوان مجردة عن التدبر والتفكير ولكنها معصومة عن الخطأ ولا يلحق بها تغيير أو تبديل بل تراها على شكل واحد ونوع مخصوص أما كونها مجردة عن التفكير فلأن الغريزة لا تعرف غرضها الذى ترمى اليه ولا الطريق المؤدية الى ذلك الغرض . فالطفل أو الحيوان الصغير حينما يرضع ثدى أمه لا يعرف فكرة الجوع أو العطش ولا منفعة اللبن فى غذاء جسمه . انما يشعر بجأجه الى الرضاعة فيرد ألم الجوع بعمل غريزى لا يفكر فيه

العصمة عن الخطأ - الغريزة تصل الى الغرض مباشرة بلا تلمس فلا تخطئ البتة تحمل الطفل أو الحيوان على عمل ما يوافق طبيعته أو خاصيته من أول وهلة - فالطفل من أول مرة يضع فمه على ثدى امه يضع شفثيه ولسانه بأحكام طريقة لتحلب اللبن من الثدي . والعنكبوت يغزل غزلا عجيباً بغير تدريب أو تعليم - والبط يحفظ نفسه على سطح الماء ويعوم بلا تعليم أو تمرين من أول مرة وهى لم تر الماء قبل

عدم التغيير - الغريزة عند الحيوان تامة الخلقة من البداية ولا تتدرج - فالعنكبوت يغزل غزلا تاما والنحل يصنع العسل والنمل يبني قراه من يوم الولادة وهى دائماً على شكل واحد عند حيوانات النوع الواحد بمعنى ان غريزة البناء مثلاً لدى النمل والعنكبوت والجند بادستر واحدة فى جميع افرادها . ومن نوع واحد لان كل حيوان له خاصيته لعمل نوع من العمل لا يتعداه مثلاً النحل لا يضع غير العسل والعنكبوت النسج وليس

لاحدهما ان يصنع صنع الآخر فالحيوان اذن (عامل اختصاصى)
اما اصحاب مذهب التحول^(١) فيقولون ان هذه الصفات ليست
للغريزة باصل فترتها وهى على الاقل لم تكن لها بادية بدء واذا شوهد
اليوم ظهورها فى الحيوان دفعة واحدة فذلك لأنها أنما جاءت اليه من
طريق الكسب والتجربة والوراثة . بدليل ان الحصان لا يمشى الغار الا
بالتدريب وكلب الصيد لا يجرى وراء الطريدة الا بالتدريب . اى أن
التدريب والتربية تنوع من الطبيعة الأولى للحيوان وتغرس فيه طبائع لم
تكن فيه من قبل كذلك تؤثر فيه نواميس الطبيعة تأثيراً متشابهاً . فان
التزاحم فى الحياة وتأثير الوسط يجعلان الحيوان يفعل ما يقيه غائلة الجوع
أو الخطر أو يهيء لنفسه ما يكون صالحاً لحفظ حياته أو بقاء نوعه ، ومن
هذا التطور نشأت الغريزة فيه

فالغريزة هى الحلقة الاخيرة من سلسلة اختبارات متنوعة قام فيها
الانتخاب الطبيعى بدور ذى شأن

يقولون ان الغريزة لم تكن عمياء بالكلية . لأنها لما كانت نتيجة
اختبارات عديدة وجب أن تكون ذات نوع من الإدراك . لأن الحيوان
يعمل دائماً للوصول الى غايته بحسب اختلاف الوسط والطقس مثلاً فى
البلاد التى يكثُر فيها الفراش آكل النمل . ترى هذا المخلوق الصغير يضيق
من فوهات خلاياه ما أمكن . والخطاف يبنى عشه من القش فى البلاد التى
لا يجد فيها نوع الطين الموافق . ويقول كذلك ان الغريزة لا تعمل على

(1) transformistes

شكل واحد كما يدعى أصحاب المذهب الأول . لأن الطير المعروف باسم
(بالتيمور) يبني وكره في أمريكا الشمالية من المواد ذات الوبر الحريري
أتقاء البرد مع انه في أمريكا الجنوبية يبنيه من المواد التي تدفع حرارة الشمس
أنواع الغرائز - الغرائز عند الانسان كثيرة منها ما هو خاص بحفظ
حياته المادية ومنها ما هو خاص بحياته العقلية والأدبية فالأولى هي الأفعال
الغريزية التي ترمى الى حفظ الجسم مثل الحركات التي تبدو من الانسان
إذا أختلت موازنة جسمه وامتداد اليدين الى الأمام في حالة سقوط
الجسم على الأرض مثلاً وأغماض العينين عند وقع ضربات أو هبوب رياح
والثانية هي الأفعال الغريزية التي يأتها الإنسان لأستكمال قواه العقلية
أو الأدبية مثل الرغبة في السعادة والميل الى الدرس والمطالعة الذي لا يعلم
سرّه وحب الجمال والخير والحقيقة

(٢) العادات

العادة هي الطبع المكتسب بالمعاودة والتكرار لفعل ما أو الأستمرار
على حالة واحدة

ولاحظ بعضهم أن العادة لا تتم بتكرار الفعل الواحد مرّات متعددة
أنما تبدأ العادة من أول مرة فإذا لم يبق لها أثر بعد المرة الأولى فلا تتكون
العادة ولو كرر الفعل مائة مرة لأن أصل العادة في التغيير الأول فكما كان
مألوفاً كانت العادة راسخة . ولذلك قالوا أن العادة بنت التكرار ولكنها
ليست كذلك على العموم . لأن الأستمرار قد يكون أفعال في تكوين

العادة من التكرار وأن تغييراً وحيداً يتم بقوة وعزيمة أو يقع مصحوباً بلذة حادة قد يكفي في تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . وعليه يكون التكرار نتيجة العادة لا سببها كما يزعم بعضهم وما العادة إلا الميل للتكرار على التحقيق . وبالجملة أن جرثومة العادة في اللحظة الأولى للفعل الأول

وتنقسم العادات باعتبار أسبابها الى ايجابية وسلبية فالأولى ما تولدت من تكرار الفعل الواحد بعد جهد والتفات وتأمل مثل النبوغ في التوقيع على آلات الموسيقى فإنه نتيجة عادة إيجابية

والثانية ما تولدت من أحساس متكرر أو دائم فلا يلتفت اليه ويترك شأنه كجأورة الشلالات والآلات الميكانيكية فإن الإنسان ينتهي الى تعودها فلا يعود يشعر بها وتنقسم باعتبار الملكات التي تتعلق بها الى عادات عضوية وعادات عقلية وأدبية

فالأولى كأعتياد اليد عملاً خاصاً والمعدة نظاماً خاصاً والجسم أقليماً حاراً أو بارداً أو معتدلاً والثانية خاصة بالحياة العقلية - كأعتياد التكلم والحساب والملاحظة والقياس العقلي والثالثة هي العادات الناشئة من الضغط الذي تطبع به الإرادة والأخلاق والسلوك إنما يجب التفريق بين العادات الأيجابية والتكرار العقيم الذي هو عادة رديئة ترجع بالكائن الحي الى الجمود أي موت كل حركة وجدانية جديدة بالنفس البشرية وورقيها ونجاحها وللعادة تأثير على الحساسة والعقل والإرادة

(١) فالعادة تضعف غالباً جانب الأفعال من الحس فهي التي تمحو

الآلام القاسية بمرور الأيام وتخفف الأشجان والهموم المتلفة وتقلل من

أهمية المناظر الجميلة والملاهي الطريفة فالإنسان يعتاد الألم كما يعتاد اللذة فتصبح ولا تأثير لها فيه

(٢) والعادة تقوى الملكات الفعالة لأن تأثيرها في حركة النفس الجسمانية والفعلية والأرادية يزيدان ، فالألعاب الرياضية والأعمال اليدوية تشد القوى الطبيعية واعتياد التأمل يقوى الذكاء واعتياد التمسك بالفضيلة يغرس العزم في الإرادة فينبت الرجل الخير

وللعادة مزايا ومساوى فإذا حسن تدير امرها كانت عوناً على ترقى الحياة في الصناعة والعلم والأخلاق وإذا ساء تديرها ضل صاحبها في الحياة الدنيا . وسعادة الإنسان وشقاؤه مرتبطة تمام الارتباط بالعادات الأدبية التي غرست في نفسه في أيامه الأول - والعادة السيئة لا تخرج من البدن حتى الممات لأنها كما قال ارسطو العادة طبيعة ثانية ومداواة العادات السيئة إلا يكون لا بتركها والعمل بأضدادها

(٣) الإرادة

الإرادة هي ملكة العمل بتأمل وحرية (اختيار) والنشاط يظهر بدرجات مختلفة في انفعالات الحساسية ومجهودات العقل ولكنه في الإرادة أتم ظهوراً وأعلى شأنًا

وكل عمل من أعمال الإرادة فيه خمسة عناصر يتميز بعضها عن بعض تمييزاً تاماً (١) الاختيار - لأن الإنسان إذا كان مسيراً أى لا يملك لنفسه ارادة واختياراً كان عمله مقضياً لا مفرّ منه وأما إذا كان له السلطان التام على قواه وملكاته بلا تأثير خارجي أو داخلي كان سيد عمله (٢) الإدراك - أى معرفة حقيقة العمل الذى يريد والغرض منه

والطريق التي يسير عليها لتحقيقه (٣) التروى - أى البحث فى الأسباب الباعثة على هذا العمل سلباً وإيجاباً من حيث الواجب والشرف والميل والمصاحبة والهوى (٤) النية - أى النهوض للعمل أو القعود عنه (٥) التنفيذ - أى العمل الخارجى الذى يتلو النية عادة وليس التنفيذ من عناصر الإرادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجية عن ارادتنا - وإنما الإرادة الحقيقية تتم بالنية وهى متعلقة بنا وبها تقع مسئولية أعمالنا علينا ونلاحظ أحياناً أن عناصر الإرادة المختلفة هذه تتم بسرعة تامة حتى لا ليخال للمرء أنها غير منفصلة - كما نشاهد ذلك فى انقضاض الام بمجرد رؤية ولدها فى خطر

فاعتياد المرء مجاهدة شهواته وصفاء الذهن وقوة الخلق وحنو القلب لا تركز به فى الظروف الحرجة الى التروى المعيب أو التردد الفاضح مما تقدم يعلم ان للإرادة صفات أربع (١) تأمل : لمعرفة حقيقة العمل المراد اثباته والغرض منه (٢) حرية : ليختار ما ينشأ من مقاصده على هواه (٣) نفاذ : لأن الإرادة فى مقودورها أن تفعل كثيراً سلباً أو إيجاباً (٤) مسئولية : أى ان الإرادة مسئولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وحريتها فيه

وتختلف الإرادة عن القوة المدركة والحساسية

أما اختلافها عن القوة المدركة فلأن موضوعها الخير، وأما القوة المدركة فموضوعها الحقيقة أى أن الأولى موجهة للخير والثانية موجهة لمعرفة الحقيقة والقوة المدركة تثبت صحة النظر فى الأمور، وأما الإرادة

فتقرر ما يجب أن يفعل فيها . والقوة المدركة مصباح الارادة يضيء لها المحجة لأنها عمياء لا تبصر طريقها في حد ذاتها فتبين لها الأسباب لتسير في طريقها المأمون . والرشد وهو أرقى درجات العقل يقود الارادة في اختيارها ويعرفها القيم الأدبية لأعمالها

وأما اختلافها عن الحساسة . فهو أن أندفاع الحساسة مثل الغريزة والرغبة والحب يذهب بأثر التروى والمشورة ، فالغريزة من القوى التي لا أدراك لها ، أما الأرادة فتعرف نفسها لأن لها تأملاً واختياراً ، والرغبة تولد فينا وعلى الرغم منا وتسير بلا ترو ولا اختيار وأما الأرادة فعلى النقيض من ذلك حرة في أفعالها تماماً ومهمتها في الغالب مجاهدة الرغبة والوقوف حائلاً بينها وبين مطالبها . نعم للرغبة تأثير عظيم في الأرادة ولكن لا ينتج ذلك الخلط بين الرغبة والأرادة فالإنسان لا يتحمل مسئولية رغبته الا إذا أمست افعالاً اختيارية بفعل الارادة . والحب ميل وقتي وهو مثل الرغبة يُولد فينا بعيداً عن أرادتنا والأرادة عزم يتم بعد تأمل . وقد تكره على أرادة مالا تحب أو على حب مالا تريد . ومن هنا تعرف أن الأرادة تختلف عن القوة المدركة والحساسة

والأرادة ملكة كبرى لها سلطان بين على الملكات الأخرى للنفس وعلى الجسم أيضاً

تأثيرها في القوة المدركة - الأرادة وأن لم تستطع أن تقود القوة المدركة تماماً ففي مقدروها (كما قلنا) أن تفعل كثيراً لتسهيل المباحث
أصول الفلسفة (١٤)

العقلية كما في أحوال الألتفات والتجريد والذاكرة وتداعى المعانى وغير ذلك

تأثيرها في الحساسة - الإرادة وأن لم تتوصل إلى محو الحس والعواطف والتخيلات والميول ولكن في ملكتها أن توقف المظاهرات أو تخفف من غلوائها أو تمحوها بأدحاض أسبابها وتفنيد مزاعمها (كالمسيحيء في جزء الأدب والأخلاق)

تأثيرها في الجسم -- للأرادة تأثير في الجسم بالرياضة ومراعاة قانون الصحة والقناعة

(١) نظريات الفلاسفة في الإرادة

النظرية الأولى - وتسمى النظرية العقلية - يقولون إن في كل فعل ارادى عناصر أدراكية وعناصر شهوية لأن إرادة فعل شيء . تستتبع ادراك الغاية منه . حيث الفرق بين الإرادة والغريزة أن في الأولى يعمل الانسان أو هو يعلم بما يفعل والسبب الحاصل له والغرض المطلوب منه ومن جهة أخرى ان الإرادة فيها معنى طلب الوصول الى غاية أو غرض ما . لأن من لا يطلب شيئاً لا يفعل شيئاً . كذلك يجب البحث في هل الارادة اجنبية عن القوة المدركة والحساسة أم لا ؟ يقول بعضهم أن الحكم على الشيء كاف لفعله . مدعين أن الفعل نتيجة مباشرة لمعنى حازمينة الأفضلية على غيره من المعانى والأفكار . أو بالحرى هو مظهر وجودها أو الوجه العملى لها . قال سقراط : أن أدراك معنى الخير كاف لفعله أعنى أن السلوك ترجمان

المعرفة عنده وقال (سبينوزا) أن المعاني ليست بأشياء لا حياة لها كصور صامتة على لوحة . بل هي ميول لا يلبث أمرها أن يتحقق متى فاز على غيره وقال بعضهم عكس ذلك : أن المعنى عنصر مجرد محض ليس له فاعلية ولا تأثير ما . ولا قبل له على اصدار الفعل . ولذلك تعين أن يكون له قوة خاصة تصدر عنها الحركة وهي ما سماه مين دي بران (*Mainde Biran*) « بالملكة الفعالة » غير أن في هذين الزعمين غلوّاً ظاهراً . أولاً أن بين المعنى والفعل لا يوجد ملكة خاصة ومن العبث محاولة ادعاء ذلك . نعم لا يفهم كيف أن التصور يوجد الفعل ولكننا نقول بذلك أذ تدل التجربة عليه . ثانياً ليس من الصواب القول بأن مكان الارادة بين أدراك المعنى وتحقيقه . إذاً هل لنا أن نقول بان المعنى هو العلة الوحيدة للفعل وشرط كاف لتحقيقه ؟ من قال ذلك فقد نسي أن دخول الأرادة لازم عند انتخاب معنى من بين جملة معان . هذا العمل الذي لا يمكن تحليل عناصره به يتخير الإنسان طريقاً دون طريق وعملاً دون عمل : فالعزم شيء جديد بلا شك . لأن ادراك الممكنات المختلفة وتفضيل أحدها على الآخر شيء والعزم أى اخراجه الى حيز الفعل شيء آخر . ليست النية من قبيل القوة المدركة بل تأتي من الارادة نفسها فمضمونها أنه المعنى ولو تقرر في نفس الانسان بصادف عقبات دائماً تعين ظهوره وحينئذ يظهر وجه الحاجة الى توسط الأرادة وتعويضها له ولا تفارقه حتى يتم الغرض منه . وبالجملة فإن الارادة بها عناصر أدراكية حقيقية تزيد في قوتها النظرية الثانية — وتسمى نظرية الحسين يرجع أصحاب هذا

المذهب الارادة إلى الشوق والرغبة . كل فعل أرادى يظهر في جملة من العناصر الشهوية . أى أن مشاورة النفس تقع بين عدة رغبات فلم لا يقال أن كل رغبة هي في الحقيقة ميل إلى الفعل ؟ وأن المشاورة هي جهاد بين هذه الرغبات حتى تفوز أحدها على سائرها ؟ فمتى تم العزم يتحقق الفعل . وبذلك لا تكون الارادة إلا فوزاً لرغبة على باقى الرغبات

النظرية الثالثة — النظرية الفسلوجية للارادة — قلنا فيما تقدم إن الأفعال الحيوية بدأت بالأفعال القسرية ثم منها إلى الأفعال الغريزية ثم إلى الأفعال الارادية كأن هذه الأفعال على ما يظهر ترتقى شيئاً فشيئاً متميزة عن بعضها لا بتركيبها فقط بل أيضاً بالعناصر الجديدة الداخلة عليها . لانه الفعل القسرى هو فقراة الشعور المحض . والغريزة فجر الأدراك . والأرادة وصول النشاط إلى درجات المعرفة الذاتية . والتفتح لقبول الحرية . ولكن العلم يميل إلى رد الاعلى إلى ما هو أخط منه . فقد رأينا كيف حاول رد الفعل الغريزى إلى الفعل القسرى فما ادرانا أن الارادة ليست إلا صورة راقية من الغريزة أعنى فعلاً قسرياً محضاً فى النهاية ؟ هذا الفعل القسرى عبارة عن رد فعل بسيط بلا واسطة لتنبيه واحد . ولكن إذا فرضنا وجود عدة تنبيهات فى آن واحد فأن رد الفعل يبطن طبعاً ويكون غير محدود ولا متعين . وفعلاً تدخل هذه التنبيهات فى نزاع وجهاد مع بعضها بعضاً فتتجاذب الانسان بينها فى جهات مختلفة فيستمر التذبذب ولا يتم رد الفعل حتى تفوز إحدى هذه التنبيهات أو التشنجات على غيرها وهذه هى طريقة تكوين الارادة فتنازع تلك

التشنجات المتضادة والتردد الحاصل بسببها في الوجدان وهو ما يسمى « بمشاورة النفس » أو « حديث النفس » كما أن فوز التنبيه الأقوى وانتهاء التوازن بين هذه التنبيهات كلها هو المعبر عنه « بالنية »

وتنازع التنبيهات وفوز احدها على الآخر لا يختلف عندهم عن مجموع التنبيهات المكونة لما يسمى « بالأنية » ولذلك قالوا أن لكل إنسان عزمًا في الأمور يخالف عزم الآخر . ولكل تصرفات ذات لون شخصي يغير ما لتصرفات الغير . من ذلك يعلم معنى الإرادة عندهم أي أنها ملكة حقيقية أو قوة فعالة أي علة . على أنها في الحقيقة لم تكن إلا « نتيجة » أو هي أثر باطنى لنزاع حصل بالمنح

العزم - تختلف الإرادة عند الناس أختلافا جوهريا . ومع أن الاختيار حاصل لدى كل إنسان فأنت ترى هذا لا إرادة له يسير طوع إرادة من حوله وذلك ضعيفها تتجاذبه آراء مشيريه والرأى عنده لآخر من يتكلم وآخر طائشاً غير مقدر للعواقب لأنه عديم الجلد والنظر الصائب وآخر متردداً حيران يخيفه العمل . إذ ينقصه الثبات والشجاعة ، فقوة الإرادة ليست واحدة لدى الافراد

مثل هؤلاء ليسوا « بأنية » ولكنهم أنيات متعددة

والعزم هو مجموع المواهب المكتسبة وقد صُبت على المواهب الفطرية . فتجعل للأسان من الوجهة الخلقية طابعا خاصا . ولكن العزم لا يوجد لدى كل إنسان قال (كَنت) : الرجل ذو العزم يملك لنفسه مبادئ عملية مقررة واضحة . تكون قاعدة لسلوكه ولا يتحول عنها

فشرائط العزم (اعتقاد ثابت و ارادة قوية) للعمل به فمن ملك إرادة قوية ونقصته المبادئ كانت اعماله متناقضة لا تناسب بينها و خلقت تصرفاته من النظر المنطقي ووحدة الأتجاه ومن كان له أعتقاد خاص ومبادئ ثابتة ولكنه يُخفيها ولا يجسر على أبدأئها فليس برجل عزم كذلك أن حياة الرجل ذى العزم ككل عمل من الاعمال الفنية كل جزء من اجزائه يرمى لغاية ويربطها كلها معنى واحد لا ينفع شرط من هذين الشرطين بغير الآخر. وحقاً أن العمل بالنسبة للرأى أو العقيدة مظهرها وحياتها^(١)

الحرية النفسية او الاختيار

الحرية على أنواع: الحرية الطبيعية، والحرية المدنية، والحرية السياسية والحرية الداخلية أو النفسية، فالحرية الطبيعية للإنسان هي حق اخراج مقاصد الأرادة إلى الوجود الحسى، وهذه القوة محدودة غير مطلقة، يحدّها طبيعاً الضعف الأنسانى والقوانين، فالمرضى والعاجز والمسجون غير متمتعين بحريتهم الطبيعية. أما الطحيح فيأكل ويشرب ويمشى ويعمل ويستريح ويتعلم ويعلم ما شاء ضمن دائرة القوانين والحرية المدنية او الاجتماعية هي حق تمنع الإنسان ببعض حقوق ضرورية للطبيعة البشرية مثل حق انتخاب الصناعة التي يريد أن يشتغل بها الإنسان وحق التعليم وحق التملك وحق الننازل عما يملك بالبيع والمعاوضة والهبة

(١) العزم توطين النفس على احد الامرين . ويتقوى العزم شيئاً فشيئاً حتى يصل الى درجة الجزم (شرح المواقف)

والوصية وغير ذلك وهذه القوة محدودة ومبينة في القوانين والنظامات الموضوعية للمصلحة العامة — فليس للمجور عليه والقاصر أن يتمتع بها مهما ممنوعان من الحرية المدنية

والحرية السياسية هي حق الاشتراك مع الحكومة في الأعمال العمومية مثل حق الانتخاب ، وحق العضوية في المجالس العمومية، وحق الاشتراك في المداورات العامة ، وحق المراقبة على تصرفات السلطة العمومية وحق أبداء الرغبات ونحوها ، وهذه الحرية محدودة ومبينة في القوانين الدستورية وترى فيها الأجنبي والقاصر محرومين من هذه الحقوق السياسية والحرية الداخلية أو النفسية هي حق للإنسان في تحقيق مشيئته وهي موضوع كتابنا هذا وتسمى هذه الحرية أيضاً بالحرية الادبية أو الأخلاقية أو الاختيار كما كانت مباحثها خاصة بالنظام الأخلاقي

وكمال الحرية الأخلاقية ينحصر في الاختيار بين أفعال الخير المتعددة فالحر هو الذي يفعل الواجب ولا يقصد إلا ما هو خليق بصفة النطق التي ميزته عن غيره من الحيوان . وكلما كان الإنسان فاضلاً كان حرراً؛ لأن فعل الشر لا يتفق مع روح الحرية بل فيه اساءة الى الحرية نفسها . والحرية الحقيقية ما كانت ضمن دائرة الشرف والخير وأن علم الأخلاق يعلمنا كيف نعيش عيشة الخيرين بحسن استعمال قوة الاختيار في أنفسنا

والإنسان مالك أفعاله متى كان ذا رشد وعقل بشهادة الوجدان والأحوال البشرية وما يترتب على سلب الاختيار من التناقض

شهادة الوجدان — من قرارات الوجدان نوقن أننا أحرار في

جميع أفعالنا - سواء قبل الفعل أو بعده أو في اثناؤه ؛ وذلك لما لنا من حرية النظر في أسباب كل فعل نريد أن نأتيه ووزن المصلحة التي تعود علينا من فعله والأمتناع عنه بميزان التعقل والتروي ولما لنا من الحرية التامة في اتمام الفعل والأصراف عنه ؛ وكذلك اذا ماتم شعُرنا بأرتياح الضمير أو تبكيتته إن أحسنّا أو أسأنا كل ذلك مقتضاه أن للإنسان حرية تامة قال الشهير بوسويه كل منا يصغي لصوت قلبه ويستشير نفسه ويشعر أنه حرّ الإرادة بقدر ما يشعر أنه إنسان عاقل . ه

شهادة الأحوال البشرية - كل ما عليه الأمم على اختلاف بقاعها وصبغتها يُحدّث بأعتقادها الحرية النفسية ، لأن وضع القوانين والشرائع وأنشاء المحاكم وتقرير الثواب والعقاب ليس له معنى آخر غير الأعتقاد بحرية الإنسان وأختياره في جميع أفعاله

كل قول بسلب الأختيار كان ولا يزال قولاً نظرياً لم يقم عليه دليل في أية شريعة من الشرائع

وإلا إذا قلنا أن الإنسان مجبور في أفعاله مسير في طريقه لما خلق الله العقل للإنسان ولا هداه النجدين فأما شاكراً وأما كفوراً ولا كان هناك موجب لتنزيل الشرائع ولا موجب لتقرير الأنظمة العمرانية ولا معنى للخير والشر وللثواب والعقاب

تأثير ملكات النفس بعضها في بعض

عرفنا مما سبق أن ملكات النفس وأن كانت مختلفة إلا أنها غير منفصلة عن بعضها وسنبين الآن كيف يكون تأثير بعضها في بعض وامتزاجها أيضاً

اشترك الوجدان - انا لاندرك ظواهر الحساسية والقوة المدركة والأرادة حتى نعرفها ولا يمكننا معرفتها الا بفعل الوجدان كما تقدم اذا فالوجدان مشترك مع جميع الملكات المختلفة فهو ركن من اركانها

تأثير الحساسية - أولاً تأثيرها في القوة المدركة : لا شك أن ما يعرض لنا من مسرات وآلام يشغل من أفكارنا جانباً عظيماً لان أسهل ما يعي الإنسان ويحفظه ما يختص بشأنه. أما انفعالات الحس الشديدة المتوالية الدائمة فأنها تؤثر في القوة المدركة فتضعفها وتطفىء منها القريحة وقد نمت الذهن احياناً فيصبح صاحبه أبله ضعيف القوى العقلية

ثانياً - تأثيرها في الارادة - تدفع انفعالات الحس الارادة فتخرجها من مكنتها وهو سر أتيان عظامم الأمور متى وافقت ميول النفس وهوها عند أهل الارادة . فالرجل عديم الأحساس لا يقوى على النهوض بأعباء الشجاعة والفضيلة وأما الرجل ذو الشعور الذي يحس ويألم بسهولة فقد يذهب بعيداً بأمر الخير أو الشر على السواء

تأثير القوة المدركة - أولاً تأثيرها في الحساسية : لما كان مصدر الحس هم الإدراك والفكر كان لثقف العقل دخل كبير في تخفيف حالات

الحس بتفريج الهموم والاستبشار وحسن التفاؤل وفسحة الأمل
ثانياً — تأثيرها في الإرادة — : للقوة المدركة غلبة على الإرادة لأنها
لا تبرز إلا بأسباب يهيأها العقل ويمحصها قبلاً فلا يقع الاختيار والإرادة
على شئ حتى تعرفه حق المعرفة

تأثير الإرادة — أولاً تأثيرها في الحساسية — : للإرادة غلبة أيضاً
على الحس فتحوله عن مجراه وتضبط من حدته فيمكنها أن تخفف من
حالات القلب كالجزع والضجر والغضب والكراهة والمحبة والأبتعاد عن
المناظر التي تؤثر في القلب وتزيد في الأنفعالات النفسية وقد تتحكم في
العواطف والشهوات

ومما شوهد ودلت عليه التجربة أن الإرادة متى أمكنها أن تقف
حائلاً بيننا وبين ما نحب وتكرهنا على فعل ما لانحب افضى ذلك الى
تقويم العواطف وتهذيبها

ثانياً تأثيرها في القوة المدركة — تتمزج الإرادة بالقوة المدركة في
حالة الانتباه كما قدمنا وفيها يُسَيَّر الانتباهُ الفكرَ ويقوده — ولذلك كان
الانسان مسؤولاً عن آرائه بقدر ما وجهه اليها الانتباه

أن ما يرد على فكر الإنسان عن طريق الحس الظاهر وتداعى المعانى
(كما قدمنا) إنما يرد على الفكر مشتتاً مختلطاً إذ لم تتمهده الإرادة؛ ولذلك
كان من وظيفة الإرادة تمحيص هذه الأفكار للعمل على ما فيه الفائدة
والخير فهي دائماً في نزاع وجدال مستمر ما دامت الحياة البشرية
(قال مالبرنش) أن جميع ملكاتنا مرتبطة بعضها ببعض. وتأثيرها

في بعضها ظاهر للعيان حتى ان ما يزيد في قوة ملكة واحدة يزيد قوى الملكات الأخرى وما يضعفها يضعف سائرها

المعرفات بين الجسم والنفس

فيما تقدم درسنا الوجدان من حيث هو حقيقة قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها . وفي الواقع أن الوجدان مرتبط تمام الارتباط بتركيب الجسم الانساني . فالحياة الروحية والحياة الفسلوجية يؤثر كل منهما في الآخر بمعنى أن الجسم تتوقف حياته على النفس وكذلك النفس تتوقف حياتها على الجسم . هذا ما يسمونه بمسألة علاقات الجسم بالنفس وهي مما يدخل تحت الأبحاث التجريبية البحيثة لذلك لا يبحث فيها عما إذا كان تحت الحوادث العارضية لكل منهما جوهران أو جوهر واحد وانه جوهر مادي كما يقول الماديون أو جوهر روحي كما يقول الروحانيون . أو أن المادة والروح ليسا من جوهرين متغايرين لكنهما وجهان لجوهر واحد لا يدرك في ذاته كما يقول اصحاب مذهب وحدة الوجود . لأن كل ذلك من خصائص علم ما بعد الطبيعة كما ستراه . وسنقتصر هنا على بيان أحوال تعلق النفس بالجسم وأحوال تعلق الجسم بالنفس لنثبت بأجلى عبارة أنه اذا كان أثر تركيب الجسم في الوجدان لا شك فيه فان للوجدان أثراً واضحاً في الجسم لا تقل عن أثره فيه

أحوال تعلق النفس بالجسم

الوجدان وتركيب الجسم — أن تلازم الحياة الروحية والحياة
الفسلوجية يظهر بادىء بدء من هذا الناموس العام القائل بأن الوجدان
لا يكون له وجود الا حيث تتحقق بعض شرائط فسلوجية . وفي الواقع
نرى من الوجدان صورة معقدة للحياة الجسمانية . فقد دلت التجارب
على أنه متلبس بالتركيب الجسماني على كل حال . ونحن لسنا عقولاً محضاً
بل الإنسان « كل طبيعي » كما قال بوسويه نصفه جسماني ونصفه روحاني
وكذلك يلاحظ بالمقارنة بين أفراد الحيوان من الإنسان الى احط درجات
الحيوانية ذات المجموع العصبي أن للوجدان وجوداً حقيقياً متفاوتة درجاته
ياخذ في الأضمحلال حتى يكاد يكون عدماً وبالجملة يقول العلم التجريبي
أن لا حرج علينا أن نقول بأن الحياة الروحية لا توجد الا حيث يوجد
المجموع العصبي

القوة المدركة والمنح — قلنا فيما سبق أن كل إحساس ينشأ من
تنويع في المنح بحسب طبيعة العصب الواقع فيه التأثير الخارجي وقد توصل
العلم الى تحديد المراكز العصبية الخاصة بكل نوع من أنواع الأحساس .
والى رد قوتى الذاكرة وتداعى المعانى الى أمور فسلوجية . والى حصر قوى
الذهن المختلفة فى اجزاء معينة من المنح . وشوهدت علاقات غريبة فى
ذاتها بين نمو المنح وقوة الفكر . وأن كل اختلال فى كيان المنح يودى حتماً
الى اختلال العقل . وقد دلت التجارب الطبية ايضاً على أن المادة السنجابية

الموجودة على سطح المخ مصدر الأفكار، وأنها عند الحيوان أقل مما في
الإنسان على قدر ما بينهما من التفاوت

الحساسية والارادة وعلاقتها بتركيب الجسم — هاتان القوتان
كالقوة المدركة لهما ارتباط أيضاً بحالة المجموع العصبي وسنبين فيما يأتي
تأثير المزاج في الأنفعالات والميول؛ فقوة تركيب الجسم وسلامته من
أسباب انشراح الصدر وارتياح النفس ومن الأسباب التي تهىء النفس
الى شهوات خاصته. وبالعكس كل ما يضعف الجسم يؤدي الى التهيج
العصبي وحدة المزاج والخلل العقلي والتطير واختناق الرحم عند النساء
(الهستيريا) ويحدث فساداً مختلف الدرجات في الأذواق والعواطف. وفي
المخ مراكز مخصوصة اذا أصابها الأذى أفضت الى شلل الحركات الارادية
والسكون والأندفاع من نتائج الاضطراب العصبي أيضاً. كل هذه الأمراض
دليل واضح على وجود علاقة مؤكدة بين الإرادة وحالة المجموع العصبي
تأثير السن — في سن الطفولة يكون المجموع العصبي عند الإنسان
حاداً متنبهاً جداً. والتأثيرات شديدة الفعل والعادات سهلة الانطباع،
لان الطفل في هذه السن لا يملك غير ملكة الحس

فالحس عنده يكاد يكون مادياً مظهره الجسم وحركات الاعضاء
ووظائف الحياة الحيوانية. ومتى بلغ سن الرابعة الى الخامسة يبدأ في
التعقل والفهم على أول درجاته. ومن ذلك الحين يمكن التأثير فيه بفعل
من الافعال العقلية بلا توسط المشاعر مباشرة. إذ تظهر فيه العواطف
المختلفة كالحب والبغض ومعرفة الخير والشر

أما في سن المراهقة فيكون المجموع العصبي قد بلغ أشده . وكذلك العضلات . فترى فيه حدة الميل مع عدم الثبات عليه . وتحكم الإرادة مع سرعة التقلب . وحقاً أن الشباب يطبع في الإنسان الكبرياء والتحكم فيعيش مملوءاً آملاً وأطماعاً لا حد لها . ويحتقر الغنى ويقدم الشرف على المصاحبة ويحكم عواطفه على عقله في غالب أقواله وأفعاله

وفي سن الكهولة تبطؤ في الإنسان الحركات الحيوية . وتزول منه الثقة العمياء ويحل محلها التفحظ والتعقل فاذا عرض أمر فحسه فحساً ذاتياً لتعرف الحقيقة موقفاً بين الشرف والمصاحبة معاً

أما في سن الشيخوخة . فهيبط الوظائف العضوية وتعطب وتضعف الملكات العقلية وتنضب ويشتد الحذر ويكون من أخص صفات الإنسان الخوف والاحتراس فلا يجزم بشئ مطلقاً وتؤثر التغيرات الناشئة من تقدم السن في حالته الجسمانية والادبية بمقدار واحد

وبجانب تأثير السن يوجد تأثير النوع -- تفوق المرأة الرجل في كل ماله مساس بالعواطف والحياة القلبية والتخيل ويتفوق هو عليها فيما يتعلق بالقوة المدركة وحياة الفكر والعقل -- والمرأة تقنع مع الارتياح بالشرح والتفصيل والمحسوس . والرجل ذهنه منطقي يسبح بسهولة في المعنويات وعند المرأة تعمل الإرادة . ولكن في الباطن على الأخص وفي المرأة هدو وحنان . وعند الرجل تتحول الإرادة غالباً الى الخارج وتكون عدوانية . قليلة الأناة

تأثير المزاج في العزم -- قسم أبقراط الحكيم اليوناني الأمزجة الى

أربعة وهي المزاج الدموي والعصبي والصفراوي والنفراوي . ولكل منها تصرفات أخلاقية خاصة به . فالدموي سهل الانفعال وأن كانت تلك الانفعالات غالبها ظاهرة تزول بعد . نراه دائماً منشرح الصدر . مستبشراً فرحاً . لا يعرف التطير . سريع الوعد قليل الوفاء . وذو المزاج العصبي نراه كالحزين أو كمن في ضيق . يخرج عن حد الاعتدال بأقل الأسباب سيء الظن متطير ينفعل بسرعة ثم نراه ينتقل من انفعال لآخر يخالفه بالمرّة . وذو المزاج الصفراوي يكون في إرادته قوة وحماسة أكثر من أصحاب المزاجين السابقين . وترى شهواته موجهة الى اغراض محدودة . شديد الحقد . سريع الغضب . وقد يذهب ببغضه بعيداً حتى الضرب واللكم

أما ذو المزاج النفراوي فيكون كثير التروى حلماً ذا ثبات وقد يتجاوز حلمه طبيعة الحلم المألوف فيشتبه أمره بما يسمونه بالخمول وعدم الاكتراث ومهما قيل في قيمة هذا التقسيم فانه دلالة واضحة على وجود علاقة بين طبيعة تركيب الجسم والتصرفات الأخلاقية .

تأثير نظام المعيشة — قلة الغذاء أو الجوع يشلّ قوة الذاكرة وقد يذهب بها . والجوع الشديد يورث ضعف العقل ويميت الارادة . ويدفع الانسان الى الغلظة والشدة . وأرضاء الشهوات الجسمانية يضاعف الشهوات المضرة . وتقتل الفكر وتحمّد العزيمة . وكذا الافراط في تناول بعض الجواهر يحلّ الحياة الروحية مثل المسكرات والافيون والمرفين وغيرها هذه

كلها يضطرب معها نظام التخيل وطبيعة العواطف وتؤثر بالوراثة في
النسل والذرية

تأثير الصحة والمرض — صحة الجسم تؤدي الى حسن نظام جميع
القوى والمملاكات للحياة الروحية أما الامراض فتنشأ عنها كل اضطراب
في هذه الحياة وأنتك لتجد لكل مرض أثراً ظاهراً في تصرفات الانسان
الاخلاقية فمثلاً أمراض المعدة تورث ضيق الخلق وقلة الكلام وامراض
الكبد تورث الحدة والحقد . والامراض العصبية تورث ضعف العقل
والهذيان والجنون وهكذا

« فالنفس كما قال (لاينز) — مرآة الجسم » وبالحرى تكون مرآة
العالم بأسره . غير ان ذلك لا يكون صحيحاً على إطلاقه لانه يوجد بين
الحياة الروحية والحياة الجسمية بعض فروق لا تتناسب مع ما ذكرناه آنفاً :
مثلاً نرى بعضاً من ذوى العزائم القوية على حين ترى اجسامهم ضئيلة
منهوكه . أو من ذوى القرائح الذكية مع أن في تركيب اجسامهم نقصاً
أو تشويهاً أو يكون المنخ أصغر حجماً من حجمه المعروف وقد يكون
أكبر حجماً وصاحبه أبله ناقص العقل وهكذا ولكن كل ذلك شواذ

أما القاعدة فهي ان القوى الجسمية بلا شك هي المعينة الطبيعية
للقوى الروحية كما ان القوى الروحية لها تأثير محقق في القوى الجسمية .
مما يدل على أن الوجدان هو مصدر الحياة

اهوال تعلق الجسم بالنفس

تأثير الانفعالات - للنفس تأثير عظيم في الجسم يظهر عند الانفعالات النفسية سواء أكانت مؤلمة أو مسارة. يتضح ذلك من مشاهدة الحركات الاعتيادية للحزن أو السرور كالبكاء وإشارات الجزع والندم والضحك وإشارات الفرح والارتياح وغير ذلك فقد يموت أو يجن المرء من شدة الحزن أو الفرح على حد سواء أو يقع في مرض من الأمراض بسببها. أو يفقد شهية الأكل أو الشرب وتضطرب أعضاء الهضم عنده

ما يضطرب القلب فيعمل وجهه احمرار او اصفرار

تأثير الأفكار - للأمور العقلية أيضاً تأثير في الجسم شبيه بتأثير الانفعالات فقد قيل بحق أن كل صورة أو كل معنى قوة في ذاته. وفي الواقع ان مثل هذه العناصر لم تكن بالأشياء العقيمة بل هي ميول تتطلب تحقيق وجودها الخاص وفكرة أى عمل هي توجه يدفع الانسان الى هذا العمل أو بالحري هو البدء في العمل ذاته - فمثلاً فكرة الخروج للتريض في الخلوات هي بناء على ذلك اتمام فعل الرياضة في المنح نفسه لأن الخلايا العصبية تنفذ فعلاً بعض حركات معينة عند حدوث الفكرة، وبهذه الكيفية تتم عملية غريزة التقليد. فان مجرد ادراك الفعل والميل الى اتمامه أو محاكاته شيء واحد. أى ان الحركات الخفية تتم قبل الحركات الخارجية وبالتطبيق لها. وفكرة التثاؤب تجلب التثاؤب. وفكرة الخوف تسبب دواراً يؤدي الى الوقوع من مرتفع أو في هاوية. وفكرة تناول مسهل

أصول الفلسفة (١٦)

قد تفعل مفعول المسهل ذاته . والاعتقاد في دواءٍ أو مهارة طيب قد تكون سبباً في شفاء المريض أو تخفيف آلامه . والفكرة في الحلواء تسيل اللعاب كما أن المادة الحريفة تهيج الشعور وهكذا . ومن ذلك تأثير الأفكار في التنويم المغناطيسى فان الوهم ينم الشخص ويجعله تحت سلطان المنوم كما سيجبى

وللارادة تأثير أيضاً في ذلك بمنع بعض الحركات أو تحقيق بعض الأفكار . وكذلك للعادة تأثير ظاهر في تركيب الجسم فتترك فيه أثراً وقتياً أو مستديماً . لأن الميول الباطنية للوجدان تنم عليها الحالات الوقتية أو الحالات المستديمة وهي الملامح . كما يعرف المنافق أو الكاذب من عينيه وكما تدل سحنة الرجل على صناعته فانه من السهل معرفة رجال الجندية والموسيقى أو رجال المعمار وغيرهم

تأثير الشغل العقلى - لاشك ان عمل الذهن يزيد في ارتفاع درجة حرارة الرأس ويتمب الميخ والاجهاد العقلى يضنى الجسم ويؤثر في الحياة الفسلوجية فيولد الانيميا (فقر الدم) والحميات . وكثيراً ما يؤدى الى الجنون

في احوال مخصوصة للنفس والجسم

ان الارتباط المتين بين الجسم والنفس يفسر لنا بعض احوال مخصوصة غير عادية ذات حركة آلية نفسية مثل النوم والأحلام واليقظة النومية والخرف والبله والجنون

النوم - هو خمود دورى يعترى بعض الوظائف الحيوية والنفسية

(كالتحرك والحواس والادراك) وهذه الظاهرة الغريبة توقف أو تضعف الارادة والحرية فتجعل الانسان لا يدري ما يفعل ولا يميز بين الخير والشر وما يجب وما لا يجب

والنوم من ضرورات الحياة العضوية بما يعترى حركة المجموع العصبي من السكالك والذهن أو الجسم من التعب بفعل التغذية وتأثير البرد والحر أو صوت راتب أى على نسق واحد مستمر واقتراب الليل وغير ذلك - ومما يطرد الكرى أو يؤخره عن وقته البحث والمطالعة والمسامرة واللعب والمناظر الملهية أى كل ما من شأنه أن يوقظ الادراك ويهيج الحساسية وتختلف الأحوال النفسية والفسلوجية للنوم باختلاف درجة الخمود ان كان خفيفاً أو شديداً

الأحلام - الحلم هو تداعى المعانى أو الصور الخاصة بحالة النوم - هذه المعانى أو الصور الغريبة المتباينة الشاردة المشتته تتوهمها وقائع صحيحة وتخالها حقائق وهى خيالات

والأحلام ليست الا صدى ما يشغلنا فى اليقظة ويؤثر فى احوالنا النفسية كالحزن والآمال والخوف والأمراض والتعب ووضع الجسم أثناء النوم - وإذا استمرت الأحلام طول مدة النوم كان ذلك دليلاً على فقدان الراحة التامة للنفس والجسم

اليقظة النومية والتنويم المغناطيسى - اليقظة النومية هى نوم غير تام تبقى فيه حركة النفس حافظة لحالتها الطبيعية بل قد تزيد تلك الحركة عن اعتيادها لذلك يمشى النائم اليقظان كما يمشى فى اليقظة التامة وتعمل

حواسه تماماً وتصدر عنه الافكار مرتبة ترتيباً منطقياً وقد يتوصل الى محادثة الغير بشرط أن يكون موضوع الحديث نفس الوسواس التي تشغله عادة واليقظة النومية هي حلم عملي — أى حلم يشخصه المنام بمركات وأقوال لا يعرفها ولا يذكرها عند اليقظة

وهذا النوم الغريب يحصل بالتأثيرات المغناطيسية الحادثة من نظرة حادة من الشخص المنوم أو بمجرد ارادته — وقد يحصل التنويم بوضع شيء لامع كالمراة قرب العينين واطالة النظر فيه

وللتنويم المغناطيسى أخطار لأن أثره واقع على المجموع العصبي تأثيراً فجائياً فيحدث فيه احياناً اضطراباً لا تشفى وكل تجارب التنويم تضر بالجسم المنوم وقد تحدث الوفاة عند الاشخاص الذين لديهم استعداد للنزيف المخي أو ضعف في القلب — ويبقى المنوم تحت تأثير المنوم فيأتمر بأمره وينتهى بنواهيته حتى في اليقظة فينفذ ما يأمره به في نومه بعد يقظته وقد شوهد أن أناساً من هؤلاء ارتكبوا جرائم بعد بضعة أشهر بغير أسباب ظاهرة أما الخرف فهو مرض في العقل يجعل صاحبه يرى أشياء ويسمع أصواتاً وفي الحقيقة لا شيء ولا صوت وأسبابه اضطراب مخي قد ينتهي الى الجنون اذا زادت درجته وكذلك الجنون هو اضطراب جزئي أو كلي في القوى النفسية فتكون قوة التخيل غير منظمة أو ليس لها ضابط من العقل والارادة وينشأ من عدم نظام الجسم أو النفس على أثر الافراط في المسكرات وسوء السلوك والفرع الفجائي وشدة الغضب والحزن الشديد . أو أى تأثير يصيب المخ بأذى أو يحدث فيه التهاباً

والبله هو ضعف الملكات العقلية وينشأ من نقص في المنع
فهذه الاحوال غير العادية كلها واضحة على ما سبق بيانه وهي شدة
الارتباط بين الجسم والنفس
واذا صح القول بأن الانسان عبد شهواته فالانسان أيضاً عبد أعضائه
لأنها تسترقه حسب نقصها أو كمالها

﴿ الشبه بين الحيوان والانسان ﴾

للحيوان أعضاء حساسة كما عند الانسان ووجود هذه الاعضاء
يستلزم وجود ملكات كالحساسية المادية مثلاً بدليل ما يديه من الحركات
والاصوات وظهور بعض العواطف الشبيهة بالعواطف الانسانية عند بعض
الحيوانات كمحبتها لصغارها والدفاع عنها والغضب والحقد والفرح
والسرور بحسب ما يظهر لها من حسن المعاملة أو سوءها
وللحيوان أيضاً أنواع من الادراك ولكنه أخط مما عند
الانسان بكثير:

- (١) كالادراك الظاهري فانه يرى ويسمع ويشم ويدوق ، وكالادراك
الباطني فانه يعرف ما يقع عليه ويتأثر به
- (٢) وكذلك الأمور المادية فانه يعرف الأماكن والأشخاص والأشياء
- (٣) التخيل المنتج كبقاء الصور المادية التي يراها في مخيلته وتذكرها
عند الحاجة بطريقة اشتراك الخواطر فمثلاً يمكن منع الكلب أن يمس
شيئاً من الماء كولات يجعله يذكر ما يلحق به من الضرب اذا هو خالف

ويسمى الحيوان بحركة ارادية لأنه يتصل بغيره من الحيوانات الأخرى ويسمى للبحث عن قوته ويعقل كل الحركات التي مصدرها الغريزة والعادة عنده - وذلك مما يبطل القول بأن الحيوان ليست له ارادة بل مرة وان هو الا آلة يمش ويتحرك كما تتحرك الآلات الميكانيكية وهو مذهب الشهير (ديكارت)

الفرق بين الحيوان والانسان

ليس للحيوان قوة الادراك الحقيقي كما عند الانسان ولا الملكات التي تتعلق بها - خلق وليس يعرف المعاني المجردة ولا العامة ولا يدرك معنى الحقيقة ولا الجمال ولا الخير - مجرداً عن قوة الحكم والقياس لأنه ليس في مقدوره التأمل والتفكير وألاً لشاهدنا في الحيوان قوة الاختراع والرقى الاجتماعى، على أن كل أنواع الحيوان على ما هي عليه من عهد خلقها الى اليوم كما قال الشهير (يوسويه)

نفس الحيوان - يقول الفلاسفة ان الحيوان مهما كان ناقص التركيب فان له نفساً وهذه النفس بسيطة لا تتجزأ ذات معرفة وعواطف ولكنها مجردة من صفتى الروحانية والخلود

أما روحانية النفس فخواصها التأمل والعقل والحرية الأدبية (الاختيار) ولما كان الحيوان لا يعقل ولا يتأمل ولا يميز بين الحق والباطل ولا بين العدل والظلم فهو لذلك لا يستل عما يفعل لأنه يسير بغير ارادة عاقله -

كانت نفسه روحاً منحطاً أى لا توجد بغير الجسم فهى (نفس حسية)^(١)
أما خلود النفس فيتعلق بما تهيأت له بأصل خلقها وسمو ملكاتها ورغائنها
وليس فى الحيوان ولا فى ملكاته وما تصبو إليه نفسه ما يتحقق معه معنى
الخلود كما فى الانسان

﴿ الأنيّة والغيريّة ﴾

(le moi et le non-moi)

قد تسمى النفس فى علم الفلسفة بالأنيّة أحياناً لأنه بالرغم من تغير
الجسم المستمر تبقى الأنيّة نفسها واحدة لا تتبدل . أما الأنيّة على المصطلح
الخاص فهى ما يعبر به عن وحدة الشخص البشرى : فالأنيّة هى اتحاد
النفس والجسم اتحاداً جوهرياً يكون ما يعرف بالكائن الانسانى أو
الكائن البشرى

كيف عرفت الأنيّة ؟ متى راجع الانسان نفسه بالتأمل والفكر
فأول ما يدرك سلسلة من الحالات المختلفة الطبائع مثل انفعالات وخواطر
وأفكار تتعاقب وتتكرر بلا انقطاع فهذا الجريان المتباين وهذا الاطراد
الحى هو أول مدركات الوجدان أى أول ما يدرك مباشرة . ومع ذلك
فان من بين هذه الظواهر كلها نشعر بحقيقة دائمة نشعر بوجود مركز
تنبعث منه جميع هذه الظواهر على اختلافها وهو ثابت دائم وتسط هذا
الجريان المتقلب وهو ما نسميه « بأنيّتنا »

(١) لتمييزها عن النفس الناطقة وهى النفس البشرية

وفي الواقع ان تقلباتنا الباطنية التي ننسبها الى أنيتنا ونعدها من حالاتها وتطورها الخالص تتميز عنها ولا تختلط بها لشعورنا بأن لها وجوداً حقيقياً وحقيقة ثابتة . فتي قلت - أحس . فليست أنا ذلك الحس . بل ان شخصي يبق مع زواله كما بق مع زوال الحالات السابقة وكما سيبقى مع زوال الحالات المستقبلية

وبالجملة فالأنية تتمثل لنا عيناً تفيض منها جميع الظواهر الباطنية ولكنها ليست تلك الظواهر بل هي شيء آخر يتميز عنها صفات الأنية - مما تقدم تعلم أن الأنية تظهر لنا أنها ذات صفات متباينة فهي وحدة وكثرة : وحدة لأنه لا يمكن قسمتها على الاطلاق كما تقسم الأشياء الخارجية مثل الحجر والخشب والحديد وغيرها وكثرة لاشتمالها على قوى مختلفة ووظائف متنوعة وخصوصاً اختلاف طبائع الحالات المكونة لحركتها وحياتها

تظهر لنا أن لها ذاتية واحدة وأنها متنوعة دائماً أما كون ذاتها واحدة فلائنا لا نعمل إلا مع أنية واحدة هي بعينها في الحال والماضي والاستقبال لذلك يمكننا أن نتذكر ما مضى ولو كانت غيرها لاستحالت تلك الذكرى وأما كونها متنوعة دائماً فلائنا ليست بشيء معدوم الحياة بل هي كائن حي يتفتح مع الوقت كما تتفتح أكام الزهر وتتلون بأزهي الألوان وتري الظواهر النفسية تجدد وتنوع بلا وقوف ولا انقطاع . ولا نجد لأنية متجانسة في زمنين مختلفين . ولذلك قالوا ان الوجدان اذا وقف غيره انتهى وجوده

وتظهر الأنية لنا أنها وقتية ودائمة : أما كونها وقتية فلأن كل حالة أو ظاهرة من ظواهرها سرعان ما تظهر ثم تختفي ويعقبها حالات أخرى وقتية كذلك . من ذلك قالوا ان الأنية في صيرورة دائمة . وأما كونها دائمة فلأنها تبقى حقيقة دائمة وأبداً حتى وسط هذه الصيرورة الدائمة فهي لا تموت بزوال كل حالة ثم تحيا بظهور الحالة التالية لأنها ليست وجودات متتابعة وقتية . بل هي وجود دائم وفي هذا المعنى قالوا ان الأنية جوهر . أى حقيقة ثابتة مع توالى حالاتها وتغيرها كما علمت . وهو سر التناقض الذى نشاهده أيضاً

وللفلاسفة عدة نظريات فى حقيقة الأنية أهمها اثنتان

النظرية الأولى يقول أصحابها ان الأنية حقيقة منفصلة تمام الانفصال عن الظواهر ولها صفات مخالفة لصفات الظواهر نفسها . والأنية وحدة والظواهر كثرة . والأنية واحدة فى ذاتها والظواهر مختلفة بعضها عن بعض والأنية دائمة والظواهر وقتية

ولذلك كان الاختبار الباطنى مصدراً لطائفةٍ من المعانى ذات الشأن التى عجزت عن بيانها المشاعر مثل معنى الجوهر ومعنى العلة ومعنى الغاية فالاختبار الظاهرى لا يوصلنا إلا الى ظواهر وقتية لأنه لا يواجهنا إلا بصفات محضة دون أن يعرفنا ان كان هناك وراء هذه الصفات حقيقة أم لا أما الاختبار الباطنى فقد عرفنا أن الأنية ذات وجود دائم توصلنا به الى معرفة التغييرات ومصدر هذه التغييرات الحقيقى

وكذلك معنى العلة فانه لا يمكن الوصول اليه من طريق الحواس لأنها لا توصلنا إلا الى الظواهر دون معرفة القوة الكافية لتوليد هذه الظواهر ولكن الأمر على خلاف ذلك فيما اذا رجعنا الى الاختبار الباطنى مثلاً اذا أردنا شيئاً فاننا نعمل مجهوداً يناسبه وعلى أثر هذا المجهود تحدث حركة في جسمنا نشعر بأن أرادتنا أو مجهودنا هو علة الحركة . وفوق ذلك فان الأنية حركة بذاتها ومنها مباشرة يكون شعورنا بالعلة

وكذلك معنى الغاية فاننا لم نعرفه من طريق الحواس لأنها لا توصلنا إلا الى معرفة أشياء وظواهر فحسب كما تقدم القول ؛ على أننا ما نفعل أمراً ولا نتحرك حركة إلا لنصيب بها غرضاً ما ، وذلك الغرض هو الغاية ، أما فعلنا فهو الوسطة إلا أن هذه النظرية أثارت اعتراضات عديدة — منها أننا نقف تماماً على حقيقة هذا الجوهر المدعى بأنه منفصل تماماً عن الظواهر . ومنها أننا متى أردنا ادراكه فانما ندرك ظاهرة مضافة لغيرها من الظواهر الأخرى . ومنها أن الأنية ليست إلا جوهرًا مجرداً أى ليست له صفة فردية خاصة . ومنها أن الادعاء بوجود جوهر مخالف تماماً للحالات والظواهر لا يكفي لأن يكون صلة بينها ولا يفسر لنا معنى وحدة الحياة الروحية فى الإنسان

النظرية الثانية — ينكر أصحابها وجود جوهر الأنية الموهوم ولا يعترفون إلا بالظواهر ويقولون ان الأنية هى مجموع حوادث أو ظواهر وينكرون القول بوحدة الأنية وذاتيتها واستقرارها باعتبار أنها أمور وهمية باطلة لا دليل عليها . ويقولون أننا لو أعربناها مثل هذه الصفات

فإنما نجد من الحوادث صفتها المشتركة ونُدعى أن هذه الصفة شيء مخالف للحوادث نفسها

ويستند أصحاب هذا المذهب على نظرية « تعدد الشخصية أو تعدد الوجدانات » المعروفة في (البتولوجيا) (علم علل الأمراض وأعراضها). فإن المصاب بالمرض العصبي إذا حضره الدور انقلب شخصاً آخر تسمع منه أقوالاً ويروي لك أخباراً أو قصصاً قد لا يعيها متى فارقه الدور العصبي هذه الأحوال دليلهم على أن الأنية هي نتيجة العمل الميكانيكي للحس وهي تتغير حتماً بتغير الحس نفسه

ويرد على أهل هذا المذهب (أولاً) أن رأيهم هذا لا يوصل إلى وحدة الحياة الروحية (ثانياً) لا دليل مطلقاً يؤدي إلى تصور أن الأنية مكونة من ذوات روحية مرصوصة لا ارتباط بينها (ثالثاً) من المستحيل أن تكون الأنية سلسلة احساسات أو حالة مركبة منها لأن كل سلسلة لا بد لها من رابط يربط اجزاءها المختلفة. وكل تركيب لا بد له من قوة مؤحدة

وأما الحالات العصبية المقول عنها في علم البتولوجيا فهي فضلاً عن كونها نظريات غير نهائية أي لم تثبت أنها قاطعة فإنها ضرب من العلل النفسية التي تمنع الأنية من أن تتكون بنظام حقيقة الأنية : —

أما حقيقة الأنية فهي ليست جوهرًا ولا هي مجرد مجموع ظواهر نفسية بل الأنية هي قبل كل شيء « خاصية تأليف » (Activité de

(synthèse) هذه الخاصة تتسلط على التغييرات الباطنية المختلفة وتردها الى الوحدة اى الى حياة واحدة

والحياة العادية لا ترغب في الدرك الاسفل ولا يتيسر لها الصعود الى الملأ الأعلى . بل تتراوح بين هذين الحدين القصيين . فهي كما قال مين دى بيران (Maine de Biran) جهاد مستمر لتحقيق وحفظ الوحدة في هذه الكثرة (تعدد الحالات الباطنية) فكما كانت هذه الوحدة قوية كانت قوة التأليف متينة . وكانت القوى المعنوية منظمة وكانت الأنية مكونة تكويناً حقيقياً . فقد يوجد أناس ليست لهم انية محدودة بل لديهم عدة منها فتراهم تحت تأثير طائفة من الميول المتباينة المتضاربة تتسلط كل منها عليهم بالدور والمناوبة . ويوجد آخرون تكون القوة المؤلفة فيهم ضعيفة بسبب خصاصة النفس (La misère psychologique) فترى الظواهر النفسية المختلفة لا ضابط لها تتراكم كلها بغير نظام حول الحس الشخصى الواحد فتبقى هائلة مشتتة في معزل عن الأنية ومهددة بالانحلال

وفي الواقع ان للأنية درجات ومن الخطأ البين الاعتقاد بانها واحدة عند الأشخاص المختلفين بل تختلف فيهم باختلاف تركيب الحياة النفسية وقوة التماسك في بنيتها . ولذلك قالوا ان الأنية الحقيقية أى المكونة تكويناً تاماً خيال أكثر منها حقيقة

فالرجل ذو العزم « أنية » حيث تكون الحياة فيه شعرية ومثالاً عجيباً في التعقل واصالة الرأى

وعلى كل حال فالأنية شيء على خطر التكوين لا شيء مكون .
ولكل انسان ان يعمل فى تكوينها بالثبات والجهاد المستمر . فانه بقدر
امتلاكنا لناصية قوانا الباطنية ننتظم ونسير نحو الغاية التى قصدناها .
وبقدر ما نستعمل عقولنا فى رفعة غايتنا نحو كرم النفس والنزاهة نكون
أنفسنا بأنفسنا ونخلق لها انية حقيقية

الغيرية — حالات الوجدان تشهد بوجود اختلاف جوهرى بين
ادراك الأنية وادراك الغيرية فاننا اذا رجعنا الى ادراك حالاتنا الخاصة
بواسطة الحاسة الباطنية مثل اللذة والألم فاننا ندرکها على أنها دون أن
نسندھا الى أسباب خارجية . ولكن اذا رجعنا الى ادراك الأشكال
والأحجام والحركات وغيرها من الموجودات الخارجية فاننا لا نظنھا أبداً
من حالاتنا الخاصة بل نعتبرھا اشياء خارجية عنا . مثلاً اذا أصاب أصبعك
وخز إبرة تدرك فى الحال وبالبداهة ان الطرف الحاد من الخارج وهو
الإبرة والألم منك وهكذا فى جميع أحوال الادراك الظاهرى خصوصاً
اللمس والمقاومة فاننا ندرک الأنية والغيرية معاً بفعل واحد غير قابل
للتجزئة يشمل الاثنين معاً على أن كلا منهما يبقى منفصلاً عن الآخر
وخاصاً بذاته



الجزء الثاني

علم الجمال

الجمال والفنون

علم الجمال — ان رغبة الانسان في الوصول الى حقائق الأمور لا تقف عند حدود العلم مهما كانت قوته فهو من هذه الناحية لا تروى له غلّة . ولا يكفي لما تنزع اليه نفسه . بل نرى الانسان يشعر بانفعال خاص عند ما يقع بصره على صورة من صور الجمال في عالم الطبيعة على أن اللذة التي نشعر بها من مشاهدة المناظر الطبيعية لذّة غير كاملة إذ لم تستكمل تلك الأشياء كل الصفات التي تصبو الأذهان اليها؛ لذلك خلق الانسان لنفسه عالماً ممتازاً ذا منظر محسوس مؤثر أكثر وضوحاً وبياناً يبهج النفس بهجة تنعشها وتزيد من نشاطها وقوتها تلك هي الغاية التي ترمى اليها الفنون، وكان من ذلك أن وجد علم جديد، علم الجمال والفنون، ولما كان علم المنطق يُبين لنا طرق التدليل للوصول الى الحقيقة وعلم الأدب ماهية الخير وشروط تحقيقه كان علم الجمال كذلك مبيّناً للقواعد الضرورية لابراز الجميل فالمنطق للقوة المدركة، وعلم الأدب للإرادة، وعلم الجمال للحساسية

الجمال وطبيعته — الشيء الجميل يختلف عن الشيء المقبول — لأن رؤية الجميل تكون دائماً مصحوبة بلذة مادية ومعنوية يمتاز بها الجمال — وأما الشيء المقبول فقد لا يكون جميلاً، لأن مناسبة طعم الشيء أو رائحته لا تكفي لتحقيق شروط الجمال فيه — وليس للخيال حواس غير السمع والبصر. وقد عرف بعضهم الجمال بأنه المظهر التام للنظام أو هو كما قال أرسطو ما جمع بين الفخامة والنظام. أو هو التفرد عند اختلاف المتشابهات أو هو ما بلغ حد الإعجاب والإطراب

وعلى العموم فالجمال من المعاني الأولية التي لا يمكن تعريفها الجمال والمنفعة — الشيء الجميل يختلف أيضاً عن الشيء النافع — لأنه يوجد عشرات أو مئات من الأشياء النافعة ليس بينها جميل، وكذلك توجد أشياء توافرت فيها شرائط الجمال وليست بنافعة مثل تمثال أو لوحة رسم. وحقيقة يعجبنا في الجميل حسن الائتلاف والتناسب بين اجزائه المختلفة فهو آية من آيات النظام

وللنظام روائع كما لا يخفى لا حد لنهايتها — والشيء الجميل ملحوظ فيه الشكل والظواهر الخارجية في حد ذاتها بصرف النظر عن كونه نافعاً أو مقبولاً أو لا نافعاً ولا مقبولاً باعتبار مرافق الحياة. لا يبحث فيه عند مادته ولا عن مشموله — ولذلك كان الشيء النافع مادياً دوماً —

أما الجميل فقد يكون خيالياً — يعيش الانسان بغير رؤية الجمال ولكنه يعيش محروماً من زينة الحياة وفي الواقع أن الشيء الجميل من الكماليات غالباً

الجمال والحقيقة - الجمال غير الحقيقة - لأن الجمال قد يكون خيالاً محضاً والحقيقة كذلك ليست جمالاً . والحقيقة غير محسوسة وأما الجمال فهو أشكال وصور محسوسة

وتختلف وجهة الحقيقة والجمال فيتعارضان . فان الحقيقة قد تهمل الفرديات ولا تشتغل إلا بالكليات . على أنه بالعكس قد يصل الفن بالحدس الى صفة من الصفات الفردية تبعث فينا كل الجمال فاذا نظرنا بناءً هندسياً أنيقاً فانه يؤثر فينا تأثير الجمال أيضاً لا لأنه مبني على أصول هندسية وحقائق علمية بل أعجبنا منه هندمته وأثر فينا تناسب مبانيه ونظام أشكاله وقوة التخيل التي أخرجت تلك الصور من القوة الى الفعل

الجمال والخير - خلط فلاسفة اليونان بين الأمرين وجعلوهما واحداً ولا شك أنهما متقاربان فحسب لأن الخير لا يكون دائماً جميلاً فدفع الضرائب لحكومة البلاد للقيام بالشؤون العامة خير، والاحسان خير؛ ولكن هل يقال انها من ضروب الجمال؟ وكذلك ليس كل شيء جميل فعلاً من أفعال الخير فكثيراً ما نشاهد صوراً تمثل أشخاصاً أو حوادث تاريخية فتؤثر فينا تأثير الجمال وقد كانوا من أسوأ الأشخاص وأشأم الحوادث في التاريخ

وبين الجمال والخير فوارق أخرى فان الخير محتم علينا لأنه واجب من واجبات الانسانية والجمال لا يكون إلا محلاً للأطراب والأعجاب

والخير يأتي عادة على أثر شعور الحنو أو التألم أما تأثير الجمال فهو

شعور انتعاش وسلام

وليس هناك ما يمنع أن يبرز الخير وعليه مسحة الجمال ، ولا يقصد بذلك المبالغة في الاحسان أو اخراج العطاء عن حد المألوف ولكن يلبس فعل الخير حلال الجمال اذا خرج على أشكال محسوسة عند تصويره بأقلام الكتّاب والمصورين . في هذه الأقلام تسلية المحزونين وعزاء المنكوبين وبهجة النفوس وزينة الحياة

نظرية الجمال - النظرية الأولى - يقول أصحابها أن الجمال يتعلق بوجودان الانسان أكثر مما يكون في الشيء من الصفات والخصائص وأساس هذه النظرية أن الأشياء لا تظهر لنا بمظهر الجمال إلا اذا تأثرنا عند مراها بلذة على وجه خاص فجماها هو تلك اللذة التي تعرض لنا

وفي هذه النظرية أثر من الحقيقة فانها توضح لنا شرطاً لازماً لظهور عاطفة الجمال - وهو رؤية الشيء مع خلو البال . يفسر ذلك حالة المتأملين في عالم المخلوقات ترى كثيراً منهم تمر بأبصارهم الأشياء وهم بعيدون عنها لا يلتفت نظرهم دقة صنعها ولا مكانها من الابداع بينما نرى نفرأ قليلاً يمر بهم حادث بسيط من ظواهر الكون أو يقع بصرهم على كائن من الكائنات فيؤثر فيهم تأثيره الخيالي وتنكشف لهم سريره وتجلي فتندفق الحكمة من افهامهم ما شاءت قدرة خالقه سبحانه - ووصف أصحاب هذه النظرية أمثال هؤلاء بصفاء الخلق والاستعداد الخاص فتؤثر فيهم بهجة الألوان والألحان وبدائع الأشكال وظواهرها فيتهيون في تأملاتهم كأنهم في ذهول

دائم أو سبات عميق تلك طبائع أهل الفنون الجميلة
لا شك ان لدرجة صفاء البال وبعد الأذهان عن مشاغل الحياة
ومتاعها أو قربها أثراً عظيماً في تقوية الشعور الخيالي عند بعضهم وضعفه
أو فقدانه عند الآخرين

ولكل صانع من أهل الفنون في عمله غاية يرمى اليها وحلم يشغله
لأن الصانع لا يشتغل لهواً ولعباً بل يريد أن يخرج من قريحته ووجدانه
عملاً جدياً يمثل فكرة أو شعوراً أو خيالاً في عالم الوجود تكون قيمته
عظيمة لدى الجمهور إذ ينجي به الضمائر البشرية فتشعر بتريد صداه كلما
وقعت عليه الأبصار

النظرية الثانية - اتفق علماء الفلسفة على أن التأثير الجمالي لا يظهر
أثره إلا اذا كانت ملكات الانسان تعمل بتفرغ وانقطاع لا يشغلها
مصلحة عملية أخرى. وزادوا على ذلك ضرورة وجود صفات مخصوصة في
الشيء توحى الى النفس صفات الجمال

وما هذه الصفات؟ قال بعضهم ان الجمال يكون بنسبة القالب
المفرغة فيه الأشياء والفرغ المفهوم منه. وقال غيره ان الشيء يكون جميلاً
كلما كان موضوعاً بنظام دقيق لفكرة مخصوصة. وقال آخر ان الشعور
ينبعث من مجرد ادراك الفكرة. كل ذلك يدل على أن الجمال هو الالهام
الحاصل في فهم المقصود بتأثير الحس ولكل قول في تعريف الجمال
يطول ذكره

الجمال انتصار الذهن الانساني على المادة والتبجح انهزامه أمامها. ماذا

يخالج الضمائر عند رؤية الجمال ؟ نشاهد روحاً تمكنت من قواها ولم نجد عائقاً في سبيلها فهضت بالمادة وهي صماء عديمة الحركة فخربتها وجاست خلالها وشكلتها بشكل مفهوم ظاهر للعيان : قال نابوليون بوناپرت عن المصور الشهير ريجو (وهو الذى صور أعيان المصريين أيام الاحتلال الفرنسى) انه يخلق من كل رسم فكرة جديدة حتى اننى كثيراً ما كنت أتبهج برؤية صورهِ الجميلة

الجهول - الجمال مبناه على التناسب بين الأصل والشعور الانسانى ، أما الجلال فعلى العكس من ذلك . الشعور به تطبيقه الطبيعة البشرية - وقد قسم بعضهم الجلال الى نوعين : جلال العظم كالحاصل من رؤية المحيط وانساعه أو الصحراء وامتدادها . وجلال القوة كالحاصل من رؤية أسد عند غضبه أو بركان فى ثورانه - أمام تلك المناظر تهزم قوانا وتضل ملكاتنا

يحصل من رؤية الجليل العجب أو الاحترام أو الاعجاب أو الحماسة أو الدهش - كل عمل جميل وجميل يرفع النفس الى ما لا نهاية له ، وهو الحد المشترك الذى تنزع اليه النفس من طريق الجمال والحقيقة والخير - أما القبيح فهو تغلب الفوضى على النظام وفقدان التناسب والائتلاف عناصر الجمال - (١) الفكرة فى الجمال توحى الينا أولاً العظم كالاتداد أو العلو أو العزم أو الشرف سواء فى ذلك الأشياء الطبيعية أو أعمال الانسان ؛ ولكن العظم لا يكفى بمفرده لتوفر شروط الجمال بل لا بد من النظام فى تشييد ذلك العظم كالوحدة والكثرة والتناسب والائتلاف والملائمة

(٢) لا يتولد فينا شعور الجمال إلا اذا برز على شكل محسوس مؤثر
في الحواس تأثيراً يوقظ الالتفات ويدعو الى الاعجاب
أنواع الجمال — للجمال أربعة أنواع — الجمال الطبيعي والأدبي
والخيالي والمطلق

الجمال الطبيعي هو (١) جمال الكائنات الغير الحية كمظمة الأنهار
وجلال البحار والجبال والسماء

(٢) وجمال الكائنات الحية — كجمال بعض النباتات والأزهار
والحيوانات وتلاؤ الذكاء والفتنة في وجوه أصحاب القرائح . وسببا
الاخلاص في وجوه الأطفال وأمارات الفضيلة على وجوه الصادقين وأهل
التقوى والصلاح

والجمال الأدبي هو ما يتناول الأفعال البشرية — كتمسك الارادة
على الشهوات والميول وتضحية المصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة ،
والاخلاص لغير غاية أو مصلحة ذاتية

والجمال الخيالي — هو قوة من قوى العقل والتخيل توصل الى الاختراع
والتأليف بمساعدة الادراك الظاهري والقوة الحافظة وهو ما يسمى
بجمال الصناعة

أما الجمال المطلق — فهو الجمال الأقدس المنفرد في جماله التام الدائم
الذي وجد بذاته ولم يوجد له أحد

✽ الذوق والقريحة والعبقرية ✽

الذوق ملكة مختلطة تتكوّن من الحس والتخيل والعقل الآ أن
للعقل المقام الأول فيها - واستكمال الذوق كاستكمال باقي الملكات
بالتأمل والمران على النقد ودراسة النماذج العالية والاتصال الدائم بأهل
الذوق الحقيقي

والقريحة هي استعداد جاء خلقه أو مكتسباً بالتعليم فتظهر به صور
الجمال في الشعر والخطابة والفنون

والعبقرية - هي موهبة من الله (والله يؤتي فضله من يشاء) صفاتها
إلهام وفتى متى حل في نفس جادت بالاختراع والأبداع وتقليد الجمال الجلال

✽ الفنون ✽

يوجد صنع الطبيعة في الوجود ناقصاً أو مشوهاً ولذا يكون التأثير
الجمالى منه ناقصاً أيضاً ومن هنا جاءت فكرة الاشتغال بالفنون ؛ فالفنون
وجدت لتكميل ما عجزت عنه الطبيعة . فهي لتخريج الجمال ولا غاية لها
غير ترضية النفس بما تتوق اليه وتنزع وهو الشعور بالجمال

والفنون هي مظهر الجمال وآياته مفرغة على أشكال محسوسة
قالوا «الفن للفن» بمعنى أن الفن علم مستقل بذاته لا يتعلق بغيره
وليس الغرض منه تعليم أو تهذيب وكذا لا يستمد روحه من الحقيقة ولا
من الخير كل ما يطلب اليفر به : اعجاب الجمهور

وليس الغرض من ذلك أن يطرح الفنى الحقيقة والخير الى جانبه لأنه ان فعل لم يرض المملكات البشرية المختلفة وأثار عليه اعتراضات المعترضين ونقد الناقدين من أهل العقول والوجدان ؛ فالحقيقة والخير هما من الحدود التى ان تجاوزها الفن لم يحصل على الجمال وهو طلبته التى ينشدها .

فالفنى لاغنى له عن الاعتماد على النظام الطبيعى للجمال والحقيقة والخير

فكل صنع جميل حقيقة من الحقائق وله قيمة عند الجمهور حيث تجسدت فيه حقيقة خالدة ، وكذلك كل صنع جميل خيرٌ لبني الانسان حيث يرفع النفس الى مستوى درجتها اللائقة بها ولو لحظة واحدة

من المستحيل أن يكون فى رؤية الجمال سقوط للنفس فالجمال لا يكون أبداً مفسداً ؛ انما يجب عليها التجرد من الملاذ المادية والشهوات الضارة ان هى أرادت أن تحس بمكانها من الرفعة والكمال

ولذلك قيل أن التربية الخيالية جزء من التربية الأدبية

مذاهب الفلاسفة فى الفنون — (١) مذهب الحقيقة — عرّف

أصحابه الفن فقالوا هو تقليد الطبيعة أعنى انهم يقولون بأن لا غرض للفن الا نقل الحقائق كما تهدى اليه الحواس . فرد عليهم آخرون بأن الخلوقات توجد فى عالم الوجود وبها من النقص وعدم الكمال ما هو معروف فنقل صورتها يؤدى الى وجود تلك الصور كذلك أعنى خالية من عناصر الجمال اذاً لا فائدة من الفنون

(٢) مذهب الخيال — عرّف أهله الفن بانه تمثيل الخيال أعنى أن

الفن يحول عن الواقع ويجعل من الطبيعة خيالاً يمثل كل شىء على ما تشتهي النفس فرد عليهم آخرون بأن الفنون تصبح ولا قيمة لها مادامت بعيدة من الحقيقة

والرأى الذى عليه المعول هو أن فى كل صنع فنى أمرين : الفكرة والشكل أى الخيال والحقيقة — فنى تمثال موسى عليه السلام الذى صنعه (ميكانيچ) ترى الفكرة منه هى ما وهبه الله تعالى لهذا النبى من القوة والسلطان ، والشكل هو القامة والاعتدال والملاح التى تؤثر فى النفس بهيئتها وجلالها نخرج من ذلك على أن أصول الفن هى الخيال والحقيقة واثلاهما أعنى بروز الفكرة مجسمة بشكل محسوس وتشكيل الحقيقة بما يهدى اليه الخيال . هو المثل الأعلى لها

قال الشهير باكون ان الفن هو مساعدة الانسان للطبيعة فى العمل لأن الأشياء تسير فى عالم الطبيعة تحت نواميس لا مناص للخلاص منها اذا تركت وشأنها . والفنى عندما يتأملها بصفاء روجه وامتزاج عواطفه وتنكشف له حجب الغيب عن مكنون أسرارها يضحك من تلك النواميس التى أناخت على المادة فشوهت من خلقها فيسرع اليها ويزيح عنها ما أنقض ظهرها ويفك من قيودها واغلاها حتى تتمثل لخياله على حقيقة خلقها وما يجب أن تكون عليه لولا ضعفها حيال تلك النواميس وجبروتها أى مثال كمالها الأعلى

أقسام الفنون — يقسمون الفنون الجميلة الى عمارة ونحت وتصوير

وموسيقى وشعر

فالعمارة تعرب عن جمال المادة في الجمادات فتولد شعور العظم والتناهي
والنحت والتصوير يعربان عن الجمال بتقليد النبات والحيوان فيتولد
الشعور النفساني وتظهر حالات النفس المختلفة وصنوف الوهم والحقائق
حسب قدرة الصانع ونفوذ روحه ودرجة الالهام الذي اختص به وتفرد
بين أصحاب الفنون الجميلة

والموسيقى - وهي صوت الجمال - تعرب عن العواطف والميول
وإذا ساعدها الكلام نظماً أو نثراً أعربت عن الأفكار البشرية كذلك
والشعر - وهو لغة الجمال - يعرب عن العواطف والأفكار بالكلام
المقفي الموزون وهو أبلغ طرق المناجاة ومخاطبة النفوس وأكثرها رقة
وأوسعها مجالاً وأعظمها إحكاماً وأوفاهها بياناً
إذاً تكون الفنون على نوعين فنون البصر وهي العمارة والنحت
والتصوير وفنون السمع وهي الموسيقى والشعر

(تم علم الجمال ويليه علم المنطق)

مصطلحات علوم الفلسفة

التي وردت في كتاب أصول الفلسفة

A

Abstru - Absolute

المطلق .

أى الموجود المطلق المستقل الذى لا يتعلق وجوده على شرط ما - هذا ان كان صفة - أما اذا كان اسماً فهو الكائن فى ذاته وبذاته وهو غير المشروط عند هملتون (Inconditionné)

Abnégation

انكار الذات

أى تضحية النفس فهى ضد حب الذات . وقد وضع أصحاب الفلسفة الواقعية كلمة Altruisme بمعنى الايثار وهو أعلى درجات انكار الذات والاخلاص

Aboulie

فقدان الإرادة

مرض عقلى يؤثر على قوة العمل عند الانسان

Abstraction

التجريد

عمل من أعمال الذهن حيث يبحث فى الشيء من إحدى خواصه التى فى الحقيقة لا يمكن أن توجد منفصلة أو منفردة - وهو صورة من صور التحليل واذ كان التجريد تحليلاً فليس كل تحليل تجريداً

Abstrait

مجرد - معنوى

ما كان ضد المحسوس Concret - وهو خاص وعام فالبياض معنى مجرد عام . أما بياض هذا الحائط فهو معنى مجرد خاص

Académie

أكاديمية

من أكاديموس اسم صاحب الحديقة التي كان أفلاطون يعلم فيها تلاميذه
ومنى قيل فلاسفة الأكاديمية كانوا أصحاب أفلاطون وهم الاشرافيون عند فلاسفة
المشرق (والاشراق بمعنى الفيض) أو فلاسفة الليسية (Lycée) كانوا أصحاب
أرسطو وهم المشاؤون عند المشاركة

Acatalepsie

معرفة ظنية

وهي عند المتشككين جميع المعارف البشرية لقصور العقل الانساني عندهم عن
الوصول الى الحقائق

Accident

العرض

هو ما قام بغيره . وهو غير الصفة حيث لا يستنتج من طبيعة الجوهر . وغير
الظاهرة لأنه قد يزول وغير الخاصة حيث الخواص عند أصحاب (ديكرت)
بعضها خواص أصلية كالعكر بالنسبة للنفس - والامتداد بالنسبة للأجسام
أما قولهم بالعرض فهو مقابل قولهم بالذات (par soi)
والعرض إحدى الكليات الخمس (les cinq universaux)

Acroamatique

التعاليم السرية

وهي التعاليم التي كانت تلقى لخواص التلاميذ خوفاً من تأثيرها السيئ على
العامة ويقابلها التعاليم الجهرية exotérique

Acte

الفعل

وهو ما قابل القوة (puissance) مثل بالفعل actuel يقابل بالقوة potentiel
التمثال موجود بالقوة في كتلة الرخام قبل نحتها فاذا نحتت كان موجوداً بالفعل

Acte pur

فعل محض

وهو من صفات الله تعالى

Action

العمل - الحدث

عمل الوظيفة وعمل الملكة وعمل الإرادة الفعالة كلها أعمال أو أفعال actions
وكلها نتيجة حركتنا ونشاطنا notre activité ومنه (مبدأ العمل الأقل) principe
de la moindre action وخلاصته أن كل شيء في الوجود يتم في الطبيعة بأقرب
الطرق وبأقل جهد أى أن الطبيعة تحصل في عملها عند تكوين الموجودات على
أعظم النتائج بأدنى المجهودات

Activité de l'âme

حركة النفس

أو نشاط النفس هو قدرتها على خلق أفعالها

Adaptation

التوفيق الملائمة

ملائمة الأجسام العضوية وغيرها للوسط التي تعيش فيه . وقد تحول رويداً
رويداً الى أن تصير نوعاً آخر

Analogie

التمثيل

وهو القياس بالتنظير والمشابهة . بمجرد تماثل أو مشابهة بين الأشياء . ولا
يقضى ذلك اتحاد في الذاتية أو اتحاد تام في الصفات

Association des idées — إشتراك الخواطر

هو ملكة من ملكات العقل متى ذكرت معنى جاءك معنى آخر لا اشتراك بينهما
أو اتحاد في موضعهما

Antécédent

المقدم

المقدم هو الحد الأول من كل نسبة منطقية أو جدلية والحد الثاني هو التالي

conséquent

Atavisme

الوراثة المنقطعة

هي انتقال صفات أو استعداد الكائنات الحية الى أعقابها ولو خلت منها

الأصلا ب مباشرة فهي وراثة تختطى بعض الطبقات وتظهر فيما بعدها

Atome

الجوهر الفرد

هو العنصر الأولى . الذى لا يتغير فى تكوينه وشكله وحجمه ولا يتجزأ . تتركب

منه الأجسام على مذهب القدماء

Ame humaine-human soul

النفس الناطقة

هي نفس الانسان

Ame sensitive

النفس الحساسة

هي نفس الحيوان عند أصحاب ديكارت

Activité motrice

الحركة الفعالة

وهي التي تكون سبباً لوجود غيرها

Actif et passif

فعلى وانفعالى

الأول ما قام بالفعل والثانى ما وقع عليه الفعل

A priori

(١) أولى

A posteriori

(٢) كسبى أو اكتسابى

الأول ما كان سابقاً على كل تجربة . والثانى ما جاء بعدها . فالأول معناه

التصور المبني على مبادئ العقل . والثاني تصور الشيء بعد التجربة بالترقى من
المعلولات الى العمل ومن الأشياء الى قوانينها

Antimonie

تناقض

هو اختلاف بين قانونين أو اثباتين إيجاباً وسلباً وعند (كنت) Kant تناقض

العقل مع نفسه كلما حاول الوصول الى المطلق

Antropologie

علم طبائع البشر

Antithése

تقيض الدعوى

كقولك ليس للعالم أول في الزمان ولا حد في المكان وقولك لا شيء مركب

من أجزاء بسيطة . وليس في العالم بسيط - وذلك بعد دعوى (thése) نقول فيها

للعالم أول زماناً ومكاناً وقولك كل جوهر يتركب من أجزاء بسيطة . ولا يوجد في

العالم إلا الشيء البسيط أو المركب من البسيط

Apathie

جمود

فقدان الشهوات . وعند (كنت) الجمود الأدبي وتقصان العزيمه وعدم المبالاة

بالأسباب التي تسير بحياتنا

Aperception

ادراك بروية

وهو نوعان ادراك تجريبي وادراك محض وهو أرقى من الادراك البسيط

(perception)

Aphorisme

جوامع الكلم

وهو كل قول قلّ لفظه وكثر معناه

Appétition

نزوع - شوق

عند لايبنتز Leibniz هو ميل المونادات monades للتحول من ادراك الى

آخر طبقاً للناموس الداخلي لنموها

Appétit

قوة الشوق

هو النزوع عند القدماء . وعند فلاسفة اسكوتلندة الميل الطبيعي الخاص

بالأجسام

appréhension

التصور

هو أول عمل للفكر - تصور الشيء عند المناطقة أول أعمال الذهن وهي التصور

والحكم والقياس والترتيب

Arbitre (libre)

الاختيار

أو الحرية الأدبية - وهو أول عمل الارادة مختارة بغير مؤثر خارجي ما

Altération

استحالة

تغير في الصفات دون الجوهر نفسه وفي التعريفات : الاستحالة حركة في الكيف

كتسخين الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية

Alternative

التنافي

التنافي بين قضيتين معناه متى كانت أحدهما صحيحة تكون الأخرى باطلة .

والتنافي غير التناقض Contradiction فان التناقض معناه أن النقيضتين المتناقضتين

لا يمكن أن يكونا صادقتين معاً مثل زيد انسان وزيد ليس بانسان

والتنافي معناه أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن أن يكونا فاسدتين معاً

كالوجود والعدم

Atheisme

الألحاد

Attribut et sujet

المحمول والموضوع

كل قضية تتركب من موضوع ومحمول ونسبة بينهما فالأول هو المحكوم عليه .

والثاني هو المحكوم به (prédicat) والثالثة هي التعلق والارتباط بين الطرفين

حركة آلية Automatique (mouvement)

هي كل حركة تتكرر دائماً على وثيرة واحدة . بموثر داخلي لاخارجي

الإيحاء الذاتي Auto - suggestion

الهام نفساني بالارادة أو بغير الارادة . مثلاً يحصل عند بعضهم أن ينام بعزم الاستيقاظ في ساعة معينة فيتم له ذلك فعلاً . أو يخطر بباله شخصاً فيراه بعد قليل راجع (suggestion)

الاثبات — الايجاب Affirmation

ويقابلهما النفي والسلب ويختلفان عن التأكيد (assertion) الذي يقابله الشك

الموافقة Assentiment

هو عمل من أعمال الذهن كموافقة رأيك لراى الغير وهي غير القبول

Consentiment الذى هو من ناحية الإرادة

المماثلة والمغايرة Assimilation et Différenciation

مثل أفلاطون Archétypes

راجع كلمة (Exemplaies)

بديهيات ومسلّمات Axiomes et postulats

B

الصوت الراتب Bruit monotone

وهو الصوت على حالة واحدة وكذلك الصوت الرتيب (المخصص)

الحنو الأدبي Bonté morale

صفة للانسان يلقي بنفسه في المخاطر لاتقاذ غيره من حريق أو غرق أو نحوه

Bonhenr idéal

أقصى أماني السعادة

Biologie

علم الحياة - علم ظواهر الحياة

C

Capacité

خاصية

يميز بعض الفلاسفة الخواص عن الممتلكات الأصلية فيقولون أن الخاصية ملكة انفعالية . ومجرد قابلية . فلاحساس مثلاً خاصية لقبول التأثيرات الواقعة على الجسم . ولكن متى عاونها الانتباه تحولت الى ادراك أى ملكه حقيقية للعلم والمعرفة

Catégories , prédicaments

المقولات

مقولات ارسطو هي :

substance

الجوهر

Quantité

الكم

Qualité

الكيف

Relation

الاضافة

Action

الفعل

Passion

الانفعال

Lieu

الأين

Temps

المتى

Situation

الوضع

Avoir

الملك

Catégoremes

الكليات الخمس

وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام

القضايا الجملية أو الحكمية (Catégoriques (propositions)

وهي القضايا المنطقية ذات الحدود البسيطة ويقابلها القضايا الشرطية

(hypothétiques) والقضايا المنفصلة Disjonctives

Catégorie

الأقيسة الحكمية مثال ما تقدم (Catégorique (syllogismes)

Categorical imperative } الأمر بلا شرط
Catégorique (impératif) }

الأمر بلا شرط عند (كَنت) (Kant) خاص بالقانون الأدبي قانون الضمير

فان لأوامره ونواهيه نوعان مشروط (hypothétique) وبلا شرط

Causalité العلية

وهي فعل العلة بصفتها علة أى الرابطة الحقيقية التي تربط العلة بالمعلول ومنها

مبدأ العلية (principe de la . . .) وقانونه كل شيء بدأ يوجد أو وجد فعلاً

له علة وأنواع العلل كثيرة أهمها

Cause matérielle العلة المادية

وهي ما يوجد الشيء بالقوة

Cause efficiente العلة الفاعلية

ما يوجد الشيء بسببه

Cause finale العلة الغائية

ما يوجد الشيء لأجله

Cause formelle العلة الصورية

ما يوجد الشيء بالفعل

Cause partielle

العلة الناقصة

ما كانت غير ذلك

Cercle vicieux

دائرة فاسدة

مغالطة أو تقرير باطل . وهي بناء القضايا على قضايا أخرى محتاجة لاثبات كقولك

الأفيون منوم لأن فيه خاصية التنويم

Certitude

اليقين - الثبوت

وهو قبول الذهن لما علم قبولاً ثابتاً لا يتحول . وتقيضه الشك لا الجهل كما قال

بعضهم لأن عدم العلم لا يفيد شكاً ولا يقيناً

Certitude objective

(١) الثبوت الخارجي

Certitude subjective

(٢) الثبوت الذهني

عند (كمنت) الثبوت الذهني اعتقاد تام ناشئ من مطابقة الذهن لنفسه .

والثبوت الخارجي اعتقاد ناشئ من مطابقة الفكر لحقيقة الأشياء في الخارج الأول

كشهادة الوجدان والثاني كاليقين العلمي

واليقين الخارجي هو البداهة

واليقين كذلك اما حدسي أو كسبي أو منطقي (مبني على النظر القياسي) أو

تجريبي (مبني على ملاحظة الأمور)

Cognition

الإيقان

وهو أخص من المعرفة ويقول (كنت) ان للحيوان حدساً وليس له إيقان

لأنه غير مفكر

وفي تعريفات الجرجاني : الإيقان هو العلم بحقيقة الشيء بعد النظر والاستدلال

Compréhension et extension الصدق والشمول

Conceptions الإدراكات

(Conçus par la raison.) هي المعقولات الذهنية أى ما يدرك بالعقل
(Perçus par les sens.) ويقابلها المحسوسات ما تدرك بالحواس

Concept تصوّر

Conceptualisme المذهب المعنوى

يقول أصحاب هذا المذهب أن المعاني العامة أو الكليات وان كانت أسماء
عامة دالة على صفات لا توجد إلا في أفرادها غير أن لها من جهة أخرى وجود حقيقي
لأنها تصورت في الذهن

يريدون التوفيق بين المذهب الوجودى (Réalisme) والمذهب اللفظى

Conclusion نتيجة اتفاقية

Conséquence نتيجة لزومية

Connaissance absolue (١) المعرفة المطلقة

Connaissance relative (٢) المعرفة الإضافية

الأولى ما تعلقت بمقائى الموجودات . والثانية معرفة خليط بين حقائى الأمور

وطبيعة الوجدان والذهن البشرى

Connaissance objective

(١) المعرفة الخارجية أو المعرفة الموضوعية

Connaissance subjective (٢) المعرفة العاملة

فالأولى هي التي تمثل لنا الأشياء كما هي في ذاتها والثانية هي التي تمثل لنا الأشياء

بحسب قوانين الفكر فقط

Connaissance intuitive المعرفة الحدسية

(conn. à priori) المعرفة الأولية فهي البسيط في المعرفة الأولية (conn. à priori)

Connaissance discursive المعرفة الكسبية

ما جاءت بعد كسب ونظر

Connotatif مقومات الشيء — مشخصاته

Conscience psychologique الوجدان — الحس المشترك

هو عرفان مصدره النفس وحالاتها

Conscience morale السريرة — الضمير

هو العقل عند تمييزه الخير من الشر

Conscience sensitive الشعور بالحس

Conscience intellectuelle ou de soi الشعور بالذات

Conscience (faits) وجدانيات

« (êtres) انسان وحيوان (êtres) »

Inconscience جمود الوجدان

Contiguité dans le temps الاقتران الزماني

Contiguité dans l'espace الاقتران المكاني

Contraposition } العكس السلبي

Conversion négative } (منطق)

Contingent	الممكن — الجائز
ما جاز عليه الوجود والعدم ويقابله الواجب (le nécessaire) والممتنع (l'impossible)	
Contradiction	التناقض
هو اختلاف القضيتين إيجاباً وسلباً وهو غير العكس - (Conversion)	
Copule	الرابطة العلاقة (في المنطق)
Corps	الجسم (المادة والصورة معاً)
Corrélation	التلازم
Cosmogonie	تولد الكون
مذاهب الأقدمين في أصل العالم - منهم من قال أصل العالم الماء وبعضهم النار	
Cosmologie	علم الكون
علم البحث في العالم ونظام العالم	
Cosmopolite	شعوبي
انسان يقول بما آخاة جميع الشعوب	
Contingence du monde	حدوث العالم — تغيره
Concevable	مدرك
وهو أعم من الذهني (intelligible) لأنه يشمل الذهني والمحسوس	
Chaos	السديم
Combinaison	اتحاد
تداخل المواد ببعضها وتوليد مادة أخرى منها تغايرها	

Composition	خلط
	مزج المواد ببعضها دون اتحادها
Criticisme	مذهب النقد
	وهو فلسفة (كنت) Kant وأصحابه
Critérium	التشخيص
	وهو الوصف المميز. وفي تعريفات الجرجاني: صفة تمنع وقوع الشركة بين موصوفيهما

D

Déduction	الإستنباط
	استخراج قضية من قضية أعم منها والشكل المنطقي للاستنباط هو القياس وعكس الاستنباط الاستقراء (induction) الذي يكون من الخاص الى العام
Définition	التعريف - القول الشارح
Démérite	السيئة
	كل ما فيه نقصان القيمة الأدبية الذي هو نتيجة لازمة لمخالفة القانون الأدبي. ويقابلها الحسنه - الفضل (mérite)
Déisme - théisme	مذهب الأيمان
Désintégration et intégration	النقصان والزيادة
	تطور الكائنات باتحادها وتباينها عند (سبنسر)
Déterminisme	مذهب القدرية
	وهو مذهب تقيد الاختيار

Dévenir	الصيرورة — التكوين
	وهي الرقي والتطور. لاجمود في الوجود بل كل شيء يتطور. والصيرورة حد وسط بين العدم والوجود
Dialectique	القياس الخطابي — الدليل الخطابي
Diallèle	قياس فاسد
	وهو ما كان مبنياً على الدور والتسلسل
Différence	الفصل
	وهو المميز للنوع من الجنس. فالعقل مميز للانسان عن الحيوان والاحساس مميز الحيوان من النبات ومنه الفصل المقوم différence spécifique
Différenciation	المغايرة
	والمغايرة عند (اسنسر) مرور الكائنات من التجانس الى التباين وهو قانون الرقي عنده
Dilemme	القياس المركب
Dogmatisme	مذهب اليقين
	وعندهم أن الحواس والعقل يكفيان في معرفة حقائق الأشياء ويعارضه مذهب الشك (Septicisme)
Démocratie	الديموقراطية
	هي حالة اجتماعية يكون فيها السلطة مستمدة من الأمة
Dépendance logique	التلازم العقلي
	كالتلازم بين المعلول والعلّة

Dynamique social	التطور الاجتماعى
حركة الأسباب المختلفة فى نشوء الجماعات والرقى الاجتماعى عند (أغست كونت)	
Dynamisme	مذهب القوة الكامنة
يقول (لايبنتز) ان فى الكائنات أصل داخلى أى قوة فاعلية هى المحرك لنموها.	
فهو ينكر جمود المادة بطبيعتها	
Demiurge	الصانع الأعظم
وهى من الألفاظ التى وضعها أفلاطون	
Durée	المدة
المدة هى تعاقب الظواهر (phénomènes) لأن الأبدية ينتفى عنها التعاقب	
والتعبير فهى على قول الجدليين - حاضر أبدى (un éternel présent)	
والزمن هو مجموع المدد باعتبارها مجردة	
Dualisme	مذهب الاثنينية
E	
Eclectisme	مذهب المنتخبين
وهم الذين يأخذون من كل مذهب أصدقه	
Effet	المعلول - لازم العلة
Emanation	الصدور
خروج الكائنات من الجوهر الكلى على مذهب وحدة الوجود	
Empirisme	المذهب التجريبي
فلسفة تقول بالاعتماد على التجارب لا مجرد العقل وزعيمها باكون Bacon	

Entéléchie premier

كمال أول

عرف ارسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي حتى بالقوة
لأن لكل كائن عنده كمالا (perfection) يتجه نحوه ويشوق الى الوصول اليه

Entendement - understanding

الإدراك العقلي

عند (كُنْتُ) يختلف عن العقل (raison) بأنه ملكة الفهم والادراك أما
العقل فهو جملة المبادئ التي يسير عليها الادراك في نظره وأحكامه

Echelle des créatures

مراتب المخلوقات

Exemplaires de Platon ou archétypes

مُثُل أفلاطون

وهي صور معنوية أبدية بالغة حد الكمال تصورها أفلاطون نماذج وجدت جميع
المحسوسات في العالم على مثالها

Enthymeme

قياس تقديري

لأن احدي أجزائه مقدره

Entité

الذات — الهوية

وهي في الفلسفة المدرسية مرادف لكلمة ماهية أو صورة - فالحيوان ذاتته
الحيوانية والانسان الانسانية

Epagogique

قياس استقرائي

ما كان الحد الأوسط فيه معدداً لأنواع الحد الأصغر

Épichérème

قياس بياني

وهو ما كانت صغرى القياس أو كبراه مؤيدة بدليل أو بيان

أصول الفلسفة (٢١)

Épisylogisme قياس برهاني

قياس لاحق تكون فيه احدى المقدمات نتيجة قياس تقدم

Epiphénomène ظاهرة ثانوية

Esprit الذهن

الذهن قاعدة الفكر أو الفكر نفسه ، أو جملة القوى العقلية والأدبية للانسان وقد يستعملون هذا اللفظ بمعنى النفس فيقولون النفس والجسم (esprit et corps) أو بمعنى الروح : الروح والمادة (esprit et matière) وعند (ديكارث)

الجوهر الناطق substance pensante عبارة عن النفس في مقابل

الجوهر ذي الامتداد substance étendue وهو الجسم

Essence ماهية الشيء

وهي ما به الشيء هو هو ويختلف عن الوجود (existence)

Esthétique علم الجمال

وهو فلسفة الفنون الجميلة

Esthétique (goût) ذوق الجمال

Espace - Space المكان

المكان هو الحيز الكلي للأجسام . والمكان والامتداد (étendue) بمعنى

تقريباً . والحيز هو الفراغ المحدود

غير أن هذه التعريفات لفظية لاحقيقية . وبين الفلاسفة خلاف دائم في معناها .

وعند المتأخرين الامتداد هو الفراغ المحسوس (concret) أي جزء الفراغ المشغول

بجسم . ويكون المكان مجموع الامتدادات مجردة عن الأجسام المحدودة أعني

الامتداد المجرد غير المحدود

Éternité

الأبدية

الأبدية لا تنجزاً وينتفي عنها السابقة واللاحقية والبدء والنهاية . فهي حاضر أبدي (un éternel présent) قال أفلاطون الزمن صورة متحركة للأبدية الثابتة

Ethelisme
Thelematisme

} مذهب الإرادة (شوبنهاور)

Êtres finis

الممكنات المتناهية

Êtres infinis

الممكنات غير المتناهية

Être logique ou être intelligible الماهية أو الموجود الذهني

والكائن الذهني (être de raison) (rational being) الماهية أيضاً

وعند المتأخرين الكائن الذهني هو كل معنى مجرد مفروض وجوده بغير حق

مثل الحقائق الذهنية عند كانت . Noumènes de Kant.

Être - being

الكائن - الموجود

ويقاله العدم (néant) أو الصيرورة (Devenir)

Éterdue

الامتداد

الامتداد هو ماهية الأجسام عند (ديكارت) بمعنى أن الصفات الخاصة للأجسام

تجىء من الامتداد بواسطة الحركة . فهي ليست شيئاً آخر غير الامتداد تنوعه الحركة

فالامتداد إذاً هو النسيج المصنوعة منه هذه الصفات

مذهب التطور - أو مذهب النشوء والارتقاء Evolutionisme

Existence extérieure
External world

}

الوجود الخارجي

F

Faculté - Faculty

الملكمة

هى قوة حسية أو معنوية فى الكائنات تجعلها تسير على نمط خاص أو تنتج أثراً ما أو تتحول قليلاً أو كثيراً بتأثير غيرها فيها

Fatalisme

مذهب الجبرية

وهو مذهب سلب الاختيار

Fatale (loi)

الناموس الجبرى

Figure

الشكل

وهو الصورة الخارجية

Figures de syllogisme

أشكال القياس المنطقي

Fonction

الوظيفة

هى مجموع الأفعال التى تتم بمجهاز عضوى مثل وظيفة الهضم وهى خلاف الملكمة والخاصية

Forme

الصورة

وهى ما يحدد بها الكائن بالنسبة للمادة والصور الجوهرية عند فلاسفة القرون الوسطى (ويقابلها الصور العرضية) هى مهاييا الكائنات . وبهذا المعنى تكون النفس صورة الجسم الحى ولولاها لكان الجسم جثة والنفس كمال أول للجسم

Formes à priori

صور أولية

يسمى (كنت) الزمان والمكان بالصور الأولية للحساسية أعنى الشروط العاملة للمعرفة وكذا يقول ان المقولات هى صور أولية للمعرفة والصور هنا بمعنى

الاشكال أو القوالب التي تفرغ فيها مدركات العقل بحكم تكوينه . ولا يتصورها
الانسان الآعلى تلك القوالب

Facultés morales

الملكات الاخلاقية أو الأدبية

Facultés intellectuelles

الملكات العقلية

Formules de la nature

سنن الطبيعة

Formes du raisonnement

صور القياس العقلي

G

Générales (idées)

المعاني العامة

وهي الكليات (prédicables) عند فلاسفة القرون الوسطى مثل الجنس

والنوع والفصل

Généralisation

التعميم

التعميم من عمل الذهن وهو جعل عدد غير محدود من الكائنات أو الافعال

تحت معنى واحد يكون مشتركاً بينها والتعميم مصدره الاستقراء والتجريد والموازنة

مثل المموسات والمرثيات والمشمومات

Génération spontanée

التولد الذاتي

أن يوجد الكائن الحى بلا أب أو أم . وهذا مما ينفيه العلم الحديث نفيًا باتًا

Génie

العبقرية

تفوق الانسان بملكاته على أهل عصره في الفكر

Grand terme	الحد الأكبر
Gnosticisme	في القياس المنطقي مذهب الأدريّة علم الكلام على قاعدة النصرانية

H

Hétérogène	مختلف الطبع
Homogène	متحد الطبع
Hiérarchie	المراتب
Hiérarchique (ordre)	النظام الرتبي
Hiérarchie sociale	المراتب الاجتماعيّة
Human soul	النفس الناطقة

I

Iatrochimie	الطب الكيماوي مذهب طبي يفسر ظواهر التركيب الجسماني في حالتي الصحة والمرض بتفاعلات كيماوية
Iatromécanisme	الطب الميكانيكي مذهب طبي يفسر جميع ظواهر الحياة على المبادئ الميكانيكية
Idéal	المثل الأعلى

ليس المثل الأعلى خيالاً ووهماً عند أفلاطون بل الحقيقة في ذاتها بصرف النظر عن النقائص التي تظهر في الأشياء عند ادراكها بحواسنا . ولا هو معنى من المعاني العامة وجد باستقراء أفراد الكائنات والموازنة بينها . بل هو النموذج القائم بذهن كل فنيّ (artiste) يراه بعين بصيرته فيوحى إليه أسرار فنه

وعند المتأخرين يراد بلفظ (Idéal) معنيان :

(١) خيالي أى مالا يكون الآ معنى من المعاني ويقابله الواقع (réel)

(٢) الكمال أو الغرض الأسمى

Idéalisme

المذهب المثالي

وهو المذهب القائل بالمثل الأفلاطونية في الفلسفة القديمة

Idéalisme

المذهب الخيالي (الفلسفة الحديثة)

ونظريته انكار العالم الخارجي . وادعاء أن المعرفة التي تحصل عليها منه ليست

الآ معرفة بالواسطة أى من خلال حالاتنا الوجدانية

ويقابله المذهب الوجودى (réalisme) ونظريته عكس ما تقدم

Idéalité

خيالية

(لفظ منقول من الوصفية الى الأسمية) - قال (كَنت) بخيالية الزمان والمكان

أى انهما ليسا بمحقيقين خارجاً عنا بل هما صورتان من صور الحس . وتمثل محض

أى صور عاملية ليس الآ

Idée - Idea

معنى

كل مالا وجود له الآ في الذهن

Idées de Platon

مثل أفلاطون

هي الحقائق الذهنية عنده أما (ديكارت) فالحقائق الذهنية عنده هي الجواهر التي يدركها الذهن ولا تقع تحت الحس وهما النفس وخالق الوجود (تعالى) (راجع كلمة exemplaires de Platon)

Idées de sensation

(١) معاني الإحساس

Idées de réflexion

(٢) معاني الروية

وهما عند (لوك) مدركات الحواس ومدركات الوجدان

Idées-images

المعاني الصور

تأثير الأشياء على أعضاء الحواس أوحى لقدماء الفلاسفة افتراض وجود عناصر مادية في الأجسام توجهها الى جميع الأنحاء فتصيب أعضاءنا بتأثيراتها . ويسمون هذا الصدور الذي يؤثر على حاسة البصر بوجه خاص بالمعاني الصور أى المعاني المرترسة في النفس ارتسام الصورة في المرآة

ومن طريق التمثيل شبهوا ادراك الأصوات والروائح كذلك . ونظرية انبعث الضوء للشهير (نيوتن) ليست إلا صورة جديدة من المعاني الصور

Idées-forces

المعاني القوى

وهي المعاني أو الأفكار التي تنحكم في الأمم مثل الاستقلال . الحرية

Induction

الاستقراء

تتبع الجزئيات لإيجاد حكم أو رأى

Identité

ذاتية

Intuition

الحدس

وهو انتقال الذهن من المبادئ للمطالب مباشرة أما (كنت) فعنده الحدس والادراك الاولى (perception) بمعنى وادراك الزمان والمكان حدس محض عنده

الحلول Immanence

الأمر بلا شرط Impératif catégorique

راجع لفظ (catégorique)

القوة المدركة Intelligence. intellect

هي ملكة العلم والمعرفة

معقول Intelligible

و يقابله المحسوس (sensible)

ومنه مبدأ المعقولة العامة universelle intelligibilité وفخواه : كل واقع في الوجود معقول أعني ممكن رده الى قوانين العقل . أو يجد من العقل محلاً لقبوله على الأقل وهو عين مبدأ السبب الكافي للفيلسوف (لايبنتز)

المتنع Impossible

وهو المستحيل الذي لا يجوز العقل وجوده

اللانهاية Infini

يختلف معنى هذا اللفظ عند الجدلبيين وعند الرياضيين فالجدليون يعبرون به عن كل ما لا حد له في الكمال والاطلاق - فهو عندهم بمعنى ايجابي لا سلبي أما اللانهاية عند الرياضيين فهي كل كمية أكثر من كل كمية محدودة : فهي بهذا المعنى عبارة عن (غير المحدود) عند الجدلبيين

Idéaliser

ابدع

الابداع الخلق على غير مثال وهذا لا يكون اغير الخالق ويراد هنا اتقان الفنى
فى عمله للوصول الى محاكاة المثل الأعلى

Imagination créatrice

التخيل الاختراعى

Idéal moral

الكمال الأقصى

وهر الخير فى ذاته

Immatérialité

اللامادية

يراد بهذا اللفظ غالباً لامادية النفس . روحانيتها . ولكنه لا يدل الآ على الصفات
السلبية للروحانية أعنى الوحدة وعدم التركيب وعدم الحيز . أما مدلول الروحانية
فيشمل أيضاً حركة النطق ونواميسها الغريزية

Intelligibilité

المعقولة

يفرق المتأخرون بين أدرك (Concevoir) وعقل (Comprendre)
وبالتالى بين الادراكية والمعقولة (Concevabilité) فبدأ عدم التناقض شرط
الادراكية مثلاً دائرة مربعة هذا غير مدرك (غير مفهوم) لأن فيه تناقضاً
ومبدأ الضرورة (أو العلية) شرط المعقولة . فقد يكون الحادث مفهوماً ولكنه
يبقى غير معقول حتى يرد الى قانون يجعله ضرورة

وكذلك القانون لا يصير معقولاً حتى يرد هو أيضاً الى قانون أعم منه مثلاً
قوانين الثاقل (لجليه) معقولة لأنه يمكن استنتاجها أيضاً من قوانين الجذب العام
(النيوتن)

فالمعقولة تمثل الأشياء تحت حكم الضرورة

Intellectualisme

المذهب الادراكى

ويقابله المذهب الحسى " sensualisme

J

Jugements problématiques	{	أحكام ظنية (مشكوك فيها)
Jugements assertoriques		أحكام اعتقادية (مؤكدّة بلا دليل)
Jugements apodictiques		أحكام قطعية

L

Logique formelle	منطق الشكل	
وهو القسم الخاص بالتصور والقياس العقلي وقوانينه والأقيسة وأشكالها		
Logique matérielle ou pratique	منطق المادة	
(méthodologie) وهو القسم الخاص بأقسام العلوم وأساليبها		
Loi morale	{	القانون الأدبي
Loi naturelle		وهو قانون الأخلاق
Loi de la Nature	ناموس الطبيعة	
Loi nécessitante	قانون قسرى	
Lieu	الحيز	

هو الفراغ المحدود . وعند ارسطو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى . وعند غيره : الابعاد الخارجية للأجسام

Lycée (philosophes de)

هم أصحاب ارسطو لأنهم كانوا يجلسون في معبد ابولون ليسيان (Apollon

Lycien) ويسمون أيضاً عند فلاسفة الاسلام بالمشائين péripatéticiens

M

Macrocosme

العالم الأكبر

سمى العالم بالعالم الأكبر وسمى الانسان بالعالم الأصغر . لأنهم يقولون ان الانسان صورة مصغرة من العالم

Majeure et Mineure

كبري القياس المنطقي وصغراه

Matérialisme

مذهب المادية

وهو المذهب الذي يرُد كل شيء في الوجود الى وحدة المادة ومعناه الأخص انكار روحانية النفس . والمذهب القديم القائل بالجوهر الفرد فرع من المذهب المادى

Matière

المادة

المادة بمعناها الأعم كل ما وجد ويقابلها الصورة (forme) وعند فلاسفة القرون الوسطى نوعان من المادة : الهيولى وهى المادة على غير شكل (Matière première) والمادة الثابتة وهى المادة المحدودة القابلة للتغيير أيضاً والمادة بمعناها الأخص كل ما تناولته الحواس

Mécanisme

ميكانيكية - مذهب الآلية

(١) وهو كل ما جرى على أصول وقواعد رياضية . لأن قوانين الحركة قوانين رياضية صرفة

(٢) مذهب فلسفى لديكارت وأصحابه حيث يقولون إن وجود العالم قاصر على المادة (وهى عنده الامتداد) والحركة . ويعارض هذا المذهب مذهب القوه الكامنة (Dynamisme)

Mémoire الحافظة

Mérite فضل — حسنة

وهو كل ما زاد في القيمة الأدبية للأفعال البشرية

Métamorphose استتحالة — انسلاخ

الاستحالة تغير الصورة كاستحالة الشرقة الى فراش في تطور دودة القز والقطن

وعند القزويني انسلاخ

Metaphysic
Métaphysique ما بعد الطبيعة — النظر الجدلي

هو علم الأصول والعلل الأولى للوجود وهو العلم الالهي عند فلاسفة الاسلام

Métaphysiciens الجدليون *Metaphysicians*

Métaphysiquement بالأنظار الجدلية

Métaphysique (essence) ماهية عقلية

« (idées) معاني جدلية

Métempsychose التناسخ

انتقال الروح من انسان لآخر بعد مماته وهو من مذاهب قدماء الهند والمصريين

Méthode الأسلوب

وهو مجموع المقدمات الصحيحة الموجزة الموصلة للحقائق . منها أساليب العلوم

(Méthode des sciences) المدونة بمنطق المادة

Modalité الحال

زاد (كنت) على المقولات (الحال) وجعل تحتها ثلاثة : الوجود والامكان

والوجود وان كانت جمعاً فهي بمعنى الصيغ جمع صيغة (mode)

Modes du syllogisme (منطق) ضروب القياس

Moi. Non — moi الأنية والغيرية

ليست الأنية هي النفس تماماً وإنما هي النفس حين تشعر بذاتها - وهي واحدة غير مركبة لا تتغير ذات ارادة (حرة) - هي الشخصية المعنوية (حيث تقع عليها تبعاً أفعالها)

Dédoublement du Moi تعدد الوجدانات والأنيات

Moi intellectuel النفس

Moi sensible الجسم

Molécule الذرة

هي أصغر أجزاء المادة . وهي ليست بالجواهر الفرد بل الجواهر من أجزائها . والجواهر عنصر حقيقي أما الذرة فهي أشد أجزاء الجسم المركب صغراً . ويبقى مستقلاً في وجوده

Monade الموناد

عند لايبنتز (الموناد) عبارة عن وحدة قوّة غير مركبة أى بسيطة تمثل العالم على صغرها المتناهي ولذلك سميت عند أهل المذهب (Microcosme) أى العالم المصغر ماهيتها الشوق أو النزوع الدائم للانتقال من ادراك لآخر . فهي غير الجواهر الفرد الذي هو جسم لا يتجزأ ولا يتغير . أما الموناد فهو قوة حية قابلة للنمو

Monisme مذهب وحدة المادة

ومنه مذهب وحدة الوجود ويقابله مذهب الاثنينية (Dualisme) كمذهب (ديكارتر) في أصل الوجود وهو المادة والحركة ومذهب غيره : المادة والروح

Monothéisme	مذهب التوحيد
	ويقاله مذهب الشرك polythéisme
Morale (éthique)	علم الأدب — علم الأخلاق وهو علم الواجب
Moral (sens)	حاسة اخلاقية يسمى بعضهم الضمير بالحاسة الاخلاقية
Moral judgement. Moral law	القانون الأدبي
Moralité	الاخلاقيات
Moralité de l'acte	معنوية الفعل هي القيمة الأدبية للأفعال البشرية
Mouvement autonome	حركة مستقلة
Mouvement réflexe	حركة قسرية
Mouvement spontané	حركة ذاتية
Monde Moral	العالم المعنوي
Monde corporelou physique	العالم الحسي
Modifications de l'esprit	توليدات العقل
Matérialisme historique	المادية التاريخية

مذهب يقول ان الأسباب الاقتصادية لها الأثر الفعلي دون غيرها في مصير الحضارة للأمم فهي التي تؤثر في نظام العائلة والحكومة والأخلاق والعادات والمعتقدات والحالة الأدبية والفنون والعلوم والحكمة . . . الخ

Idéalisme historique

المعنوية التاريخية

ويذهب أصحابه الى أن الأفكار الأدبية والدينية والعلوم والفنون والفلسفة وبالجملة كل ما يتعلق بالحياة العقلية والأخلاقية هي التي تفعل بقسوة حتى في الأمور الثانوية للحياة الاقتصادية وهي التي تشكل الحضارة وتجدد الصفات المميزة لها.

Magnétisme animal

المغناطيسية الحيوانية

كما يقولون ان للسيال المغناطيسي فعلاً من بُعد فيظهر أثره بين العاشقين والأجسام المسكربة . يقولون كذلك بوجود سيال آخر مشابه للأول مصدره المجموع العصبي لبعض الأفراد في شروط معينة . يفعل في غيرهم وفي الأشياء أيضاً ويسمونه بالمغناطيسية الحيوانية . وهي في نتائجها تقرب كثيراً من أحوال التنويم المغناطيسي والايحاء

Mentalité

عاقلة — عقلية — ذهنية

Mentalité générale

عقلية الجمهور — معقول الجمهور

وهي الحالة العقلية للانسان أو الجمهور في تصور الحقائق

N

Nécessaire

الواجب — الضروري

هو الموجود الذي يمتنع وجوده

فالحقائق بالضرورة (vérités nécessaires) لا يكون تقيضها باطلاً فقط

بل وغير معقول أيضاً

والضرورة القائمة على مبدأ عدم التناقض عقلية أو حكمية (nécessité logique

ou de droit) مثل الكل أعظم من الجزء . ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين

والضرورة القائمة على مبدأ العلية : تجريبية أو فعلية (nécessité empirique

ou de fait) مثل الجذب بين جسمين مناسب لعكس مربع المسافة . وانتشار

الضوء والحرارة مناسب لعكس مربع المسافة

Néo-criticisme مذهب النقد الحديث

وهم أصحاب (كَنت) وعلى الأخص المذهب الفرنسى

Néo platonisme مذهب أفلاطون الجديد أو الأفلاطونية الحديثة

وهى مدرسة الاسكندرية ورئيسها أفلوطين (Plotin)

Nominalisme المذهب اللفظى

وهو مذهب المنكرين لحقيقة الكليات (أى المعانى العامة) ولا يرون فيها الآ
ألفاظاً وأسماء

ومثله المذهب المعنوى (Conceptualisme) القائل بأن الكليات ليست
الآ معان ذهنية

Noumène الحقيقة الذهنية (عند كنت)

كلمة نحتها كنت للدلالة على (الشئ فى ذاته) فى مقابل قولهم ظواهر
phénomènes ومعناها الشئ الذى لا يدرك الآ بالعقل

Notions premières الأوليات

وهى المدركات الأولية للقوة المدركة مثل الضوء ضد الظلام. والحيوان غير النبات
وهى المعقولات الأولى فى الفلسفة العربية

O

Objet. object الموضوع — المنفعل — المدرك

Objectif موضوعى — خارجى

وهو ما يتعلق بالموضوع أو الحقائق الخارجية

أصول الفلسفة (٢٣)

Objectivité الموضوعية

كموضوعية الحس وموضوعية المعرفة أى تناولها للأشياء فى ذاتها

Ontologie علم الكيان

هو علم الكائن من حيث هو (صناعة الكيان عند الفارابى)

Ontologique (preuve) } الدليل الكيانى

Ontological Argument } ملاحظة ذاتية (بالوجدان)

Observation interne introspection } ملاحظة خارجية (بالحواس)

Observation externe ملكوت

Olympe المذهب الاتفاقى

Sensitive operation
Opération sensitive عمل الحس

Intellectual operation
Opération intellectuelle حركة النفس عند أعمال الحواس
عمل العقل

هو حركة النفس فى الأعمال التحضيرية للقوة المدركة كالانتباه والتجريد
والتعميم والحكم والنظر

Ordre naturel نظام طبيعى

Ordre surnaturel نظام قدسى

P

Panthéisme مذهب وحدة الوجود

panenthéisme ويقابله مذهب تعدد الوجود

Paralogisme قياس فاسد

Pétition de principe قياس دائر

(cercle vicieux) فى المنطق قياس كاللداثرة الفاسدة

Phénomène - Phenomenon الظاهرة

كل ما أمكن ملاحظته - وقد تأتى بمعنى حادث (fait) وليكن الفلاسفة يستعملون لفظ حادث فيما لا يمكن ملاحظته مثلاً تموجات الأثير هذه حوادث وليست بظواهر

وكذلك ليست القوى الطبيعية والخواص والملكات بظواهر وإنما أثرها المحسوس أو الوجدانى هى الظواهر عندهم فجذب الأرض ليس بظاهرة ولكن سقوط جسم من الأجسام ظاهرة . والعلة ليست بظاهرة ولكن المعلول ظاهرة . وملكنا التى تعرف بها الظواهر هى التجربة

والظواهر نوعان حدسية ووجدانية

ويقابلها حقائق كانت Noumènes أى الأشياء فى ذاتها (راجع هذا اللفظ)

Polysyllogisme القياس المركب

Positif الواقع

أى المحقق الذى لانزاع فيه ومنه فلسفة الواقع (لاغست كوت)

Positives (Sciences) علوم الواقع

Positivisme المذهب الواقعى

يقول (أغست كنت) (Auguste Comte) كل بحث عن العملل بحث

لاطائل تحته . والعلم يجب أن يقف عند الأمور وقوانينها ليس الآ - ويقابله ما بعد الطبيعة métaphysique

Potentiel

بالقوة

ما كان موجوداً بالقوة لا بالفعل . كالتمثال مثلاً في كتلة الرخام قبل نحتها
Pragmatiques (vérités) حقائق حدوثية

أى حقائق يشهد بصحتها أو بطلانها التجربة والحدوث

Prémises

المقدمتان الأوليان

في القياس المنطقي هي الكبرى والصغرى

Processus

الحركة الحيوية

Péripatétisme

مذهب المشائين

وهم أصحاب أرسطو - أو فلاسفة الليسيه (Lycée) لأنهم كانوا يجلسون في

معبد أبولون ليسيان Apollon Lycien راجع لفظ (Académie)

Protoplasme

النطفة

Prototypes de Platon

مثل أفلاطون

propositions contraires

قضايا متخالفة في الكيف كلية

propositons subcontraires

قضايا متخالفة في الكيف جزئية

propositions subalternes

قضايا متخالفة في الكم

propositions contradictoires

قضايا متناقضة

propositions affirmatives

قضايا موجبة

propositions négatives

قضية سالبة

propositions universelles

قضية كلية

propositions particulières

قضية جزئية

propositions opposées

قضية متباينة

propositions modales

قضية موجبات

propositions complexes

قضية مؤلفة

Principe d'identité

مبدأ الذاتية

الشيء الواحد اما موجود واما معدوم . والشيء لا تتغير ذاته بل يبقى هو هو
بعينه وذاته

Principe de causalité

مبدأ العلية

العلية هي الرابطة الحقيقية بين العلة والمعلول . والقاعدة التي تربط بها المعلول
بعلته تسمى مبدأ العلية

Psychologie

علم النفس

Psychologiques (faits) — نفسانيات — أمور نفسية

Psychologique (vie)

النامة

والنامة حياة النفس (المخصص)

Psychologique (Conscience)

الوجدان

Perception

الإدراك الحسيّ

Perception interne

الحسّ الباطن

وهو ما كان بالوجدان

Perception externe

الحسّ الظاهر

وهو ما كان بالحواس

Parcimonie (loi de)

قانون القصد

هو قانون الطبيعة حيث تنهج في سيرها منهج التقدير والقصد وتسلك أقرب
المسالك . فلا تزيد في عدد الكائنات ولا تضاعف العاللي بغير حاجة أي تصمّر في
صنعها صموراً وثقتراً

Q

Qualité

الكيف

Quantité

الكم

وكلاهما من مقولات ارسطو العشرة

R

Raison - Reason

العقل

entendement راجع

Reason (theoretical)

Raison spéculative العقل النظري أو النظر العقلي

وهو اسم العقل عند نظره في العلوم الرياضية

Raison pratique

العقل العملي أو النظر العملي

Reason (practical)

وهو الضمير عند (كنت) أي العقل عند نظره في الأخلاقيات

Raisonnement - Reasoning القياس العقلي أو النظر

وهو انتقال من حقيقة بديهية أو قام عليها دليل الى حقيقة أخرى فالنظر كسبي

والعقل حدسي (intuitive)

وفي شرح المواقف : النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره

Réalisme

المذهب الوجودي

وأصحابه هم الذين لا ينكرون الوجود الخارجي كأصحاب المذهب الخيالي

(Idéalisme) راجع اللفظ الأخير

Réalité - Reality

حقيقة — واقع

وهي الحقيقة الواقعية أى التي لها وجود فعليّ ويقابلها الممكن (possible)

Relatif

اضافي

وهو ما كان متعلقاً بغيره على خلاف المطلق الذي لا تعلق له بغيره. وعند هملتون

المشروط conditionnée

Relativité - relativity

الاضافية

المعرفة عند (بسكال وكنت) كلها اضافة لا مطلقة بمعنى اننا لانعرف شيئاً

في الوجود الاّ بواسطة ملكات المعرفة فينا. وتحكم صور تلك الملكات وقوانينها في

معلوماتنا أمر لا مفرّ منه

Relativity of knowledge

اضافية المعرفة

Représentation

التمثل

هو الصورة التي تعقب الاحساس في النفس وهو اما حسيّ (أى لا ذّ أو مؤلم)

واما مصوّر (ممثل للأشياء التي أحدثته) ويسمى بالتمثل المحسوس (rep. sensible)

وضع شو بنهور مصنفاً كبيراً ليثبت أن العالم (ارادة) في ماهيته (وتمثل) في معرفتنا له

Raisonnement analogique

النظر التمثيلي

وهو ما كان مبنياً على التمثيل وهو اثبات حكم واحد لثبوتة في جزئى آخر لمعنى

مشارك بينهما

Raisonnement inductif

النظر الاستقرائى

وهو ما كان مبنياً على الاستقراء وهو الحكم على كلى لوجوده في اكثر جزئياته

Raisonnement déductif النظر القياسى

وهو ما كان مبنياً على القياس وهو رد الشيء الى نظيره

Réalité objective الحقيقة الخارجية

Réalité subjective الحقيقة العاملة

Réalité intelligible الحقيقة الذهنية

(راجع Idée)

Rationalisme المذهب العقلى

وهو النظر فى الأمور من طريق العقل دون التبليغات والإلهامات

ومنه علم الكلام (Ration. théologique) وهو محاولة تفسير الكتب

المقدسة والعقائد القدسية على مقتضى قواعد العقل

S

Scepticisme مذهب الشك

وهم المتشككون الذين يرتابون فى صحة تقارير العقل الانسانى

Scolastique (philosophie) الفلسفة المدرسية

وهى فلسفة القرون الوسطى المؤسسة على فلسفة أرسطو والعقائد الدينية

Sensibilité الحساسة

وهى ملكة الاحساس والعواطف والميول والشهوات

Sensation الحس — الاحساس

Sens commun الذوق العام — الذوق المؤلف

أو الشعور العام عند علماء المشرق : وهو جملة المبادئ المشتركة المتخذة أساساً
للحكم والقياس

Sens moral ذوق أخلاقي — أو حاسة أخلاقية

Sensualisme المذهب الحسى

القائل بأن الحواس هي مصدر جميع المعلومات البشرية

Sentiment esthétique عاطفة الجمال

الخاصة بالفنون الجميلة

Sentiment surnaturel عاطفة قدسية

كعواطف الدين

Sentiment intellectuel عاطفة روحية

كالفرح والسرور والحزن والأسف

Sentiment moral عاطفة أخلاقية

كالشرف والحياء والاحترام والارتياح لفعل الخير

Spiritualisme المذهب الروحاني

وهو القائل بالجواهر اللامادية التي لا تقع تحت الحواس كالنفس

Sujet — Subject الفاعل — العامل — المدرك

Subjectif عاملي — شخصي

Subjectivité العاملة

مثل عاملية المعرفة : عند أصحاب المذهب الخيالي المعرفة لا تتناول الأشياء

في ذاتها بل هي عاملية محضة أى تكون بحسب قوانين الفكر ليس الآ

Subconscience	وجدان ثانوى
Suprasensible	ما فوق الحس كالنفس وخالق الوجود
Suggestion	الايحاء وهو القاء المعنى فى النفس بخفاء وسرعة (التعريفات)
Stoïciens	الرواقيون وهم أصحاب زينون
Substance	الجوهر
Substance intellectuelle	جوهر روحى — كالنفس
Substance pensant	الجوهر الناطق
« étendue	الجوهر ذو الامتداد وهما عند (ديكارت) النفس والجسم
Substance métaphysique	جوهر عقلى — جوهر مجرد — كالمطلق عند الجدلين
Sensation affective	الحس الشهوى
Sensation représentative	الحس المصور
Syllogisme	القياس المنطقى
Servage	الأكارة
Serf	أكار
Sociologie	علم الاجتماع

Sophisme	المغالطة
Statique sociale	القرار الاجتماعي
	أى استقرار القوى الاجتماعية ونظام الجماعات وشروط وجودها فى علم الاجتماع (sociologie)
Synthèse	التركيب
	وهو ضد التحليل (analyse)
Synchrétisme	مذهب يجمعه أصحابه من المذاهب الأخرى بلا بحث ولا نقد

T

Terme	لفظ - حد - حدود (فى القياس المنطقى)
Types de Platon	مثل أفلاطون راجع (Idée)
Tradition	التواتر
Tout. naturel	الكل الطبيعى
(Grand tout)	وهو كل مركب حقيقى أو منطقى (عقلى) والكل الأعظم هو وحدة العالم وخلق الوجود . والرجوع الى الكل الأعظم . معناه رجوع العقول كلها الى العقل الأول أو الجوهر الكلى فى اصطلاح أهل الكلام
Transformisme Transformation	{ التحول
	وهو مذهب القائلين بأن جميع الكائنات الحية من أصل واحد ثم استجالت الى أنواع بالتطور والتحول وهو مذهب لامارك (Lamarck) ودروين (Darwin)

Transcendantal

أولى - جولى

أى متعلق بالعقل المحض . خاص بالمزاج العقلى وسابق على كل تجربة وهو أساس مذهب (كنت)

والجول - لبّ الانسان ومعقوله (المخصص)

Transmigration

تناسخ الأرواح

Temps

الزمن

الزمان هو المجموع الكلى للمدد (durées) باعتبارها مجردة وثقاس المدة بالحركة والجدليون لا يفرقون بين الزمن والمدة فقط بل وبين الزمن والأبدية (éternité)

التي لا تتجزأ وليس لها سابق ولا لاحق

أما (لا يتجزأ) فيعرف الزمان بأنه نظام الأشياء المتعاقبة . والمكان نظام الأشياء

الحاصلة فى وقت واحد

أما (كنت) فيقول ان الزمان صورة أولية (forme à priori) للحساسية

فهو صورة الحس الباطن عند ادراكه الأمور المتعاقبة للحياة الباطنية . والمكان

صورة الحس الظاهر عند ادراكه الأمور الحاصلة فى وقت واحد

U

Unité

وحدة

وهى عند (كنت) احدى أحوال الكم الثلاث وهى: الوحدة والكثرة والجملة

فالوحدة هى الماهية مشخصة تشخيصاً مميّزاً لها عن جميع ما عداها . واذا

تشخصت بمشخصات عديدة بحيث كانت مع كل واحد من تلك المشخصات جزئياً

مغايراً للجزء الآخر سمي الجميع كثرة

وقد تطلق الوحدة علي الكثرة بالاعتبار والقياس الى ما هو اعظم منها كثرة كالعشرة فانها ليست ذات وحدة حقيقية بل ذات كثرة ولكن تعتبر وحدة للمئات . والكثرة عرضت لها من حيث انها جملة واحدة

Understanding

الادراك العقلي

Universaux - prédicables

الكليات

الكليات هي المعاني العامة في الفلسفة الحديثة . وهي المعقولات الثانية في الفلسفة العربية (ما لا يكون بازائه موجود في الخارج)

Universel (consentement)

الاجماع العام

V

Vérités premières

الحقائق الأولية

Vérités intellectuelles

حقائق عقلية

Vie affective

الحياة الشهوية

Vie intellectuelle

الحياة العقلية

Vie active

الحياة العاملة

Vie morale }
Vie mentale }

الحياة النفسية (علم النفس)

Vie morale الحياة الأديية (علم الأخلاق)

Vide et plein الخلاء والملاء

Volition عمل الارادة

Vérité حقيقة — صواب

الحقيقة من حيث مطابقة الفكر للواقع ويقابلها الخطأ (erreur)

Véracité divine الخاطر الربانى

أو التجلى (عند الصوفيين) هو الضمان لصحة المعرفة الخارجية عند (ديكارت)

Vision en Dieu الفناء فى الله

أى التوجه الكلى الى الذات القدسية وهو ضمان صحة المعرفة الخارجية عند

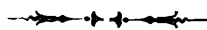
(مالبرنش)



أصول الفيلسفة

لواضعه

أبي بصير



الجزء الثالث

في

علم المنطق

« حقوق الطبع محفوظة »

مطبعة المعارف بشارع الفجاءة بمصر

١٩٢٦

يطلب من ملتزم طبعه ونشره

بِحَبِيبِ تَرْكِ

صَاحِبِ طَبْعَةِ الْعَارِفِ وَمَكْتَبَتِهَا بِمِصْرَ

فهرس علم المنطق

الكتاب الأول - منطق الشكل

صفحة	صفحة
٢	اليقين والاحتمال
٧	مبادئ النظر أو القياس العقلي
٩	المعاني والألفاظ
١٤	الأحكام والقضايا
٢١	التعريف والقول الشارح
٢٤	القياس
٣٤	البرهان
٣٩	الاستقراء

الكتاب الثاني - منطق المادة

٤٤	العلم وأقسام العلوم
٤٩	أسلوب العلوم الرياضية
٦٠	أسلوب العلوم الطبيعية
٧٣	أسلوب علم الحياة
٧٧	أسلوب علم الاجتماع والتاريخ

اصلاح خطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧	١٦	حقوق	قيود
١٧	١٥	القسم	التقسيم
٤٣	١٢	ستر	سرّ
٥٨	١٢	بطلان الشيء	بطلان تقيض الشيء

الجزء الثالث

في

علم المنطق

المنطق - المنطق هو قسم من الفلسفة خاص بالبحث في قوانين الذهن البشري وعلاقتها بالحقائق فهو فيما يتعلق بالبحث عن هذه القوانين يسمى [علم الحقيقة] وفيما يتعلق باستنباط القواعد المرشدة للذهن من هذه القوانين يسمى [فن التفكير]

والأول يسمى منطق الشكل ، والثاني منطق المادة [تطبيق المنطق]

الكتاب الأول

منطق الشكل

الباب الأول

اليقين والاحتمال

قبل دراسة القوانين التي تهدي الإدراك العقلي الى الحقيقة نرى من السداد معرفة الأحوال المختلفة للذهن في علاقته بالصدق والكذب . فثلاً اذا حصل على الصدق^(١) كان عالماً، وان امتنع عليه كان جهلاً، واذا تردد بينهما كان شكاً وهذا ما سماه [بوسويه] بطباع الإدراك العقلي^(٢) وسماه (لاينترولوك) بدرجات الموافقة . وقد عرف (بوسويه) العلم بما يأتي : متى حصلنا من طريق النظر على شيء مؤكد وفهمنا أسبابه وكسبنا ملكة تذكره سمي ذلك عالماً . وتقيضه يسمى جهلاً

اليقين — اليقين هو ركن العلم . وهو حالة الذهن حين تطابق الحقيقة والشك هو الامسك عن الحكم . لتعارض الأدلة وتكافئها ، مما يترك الانسان حائراً بين (الايجاب والسلب) هكذا تكون صفة العلم من

(١) أى اذا ادرك الأمر ادراكاً جازماً (٢) أى اليقين والظن والشك

الوجهة الفكرية أو الإدراكية . اليقين وضده الشك وتكون صفته من الوجهة الموضوعية تملك الحقيقة ويكون نقيضه الباطل

الصدق والكذب — قال (بوسويه) الصدق هو الاخبار المطابق للواقع . والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع . لأن الحقيقة — من حيث كونها صفة للفكر — هي مطابقة الفكر للموضوع . أعني للواقع . ومن حيث كونها صفة للأشياء . هي الكائن نفسه . أو كما قال بوسويه : هي ما يكون . فاذا أخبرنا فلان بأنه سيحصل خسوف أو كسوف ثم وقع فعلاً كان قوله صدقاً لمطابقته للواقع . أو اذا قال قائل أن قوانين الطبيعة ونظام العالم حقيقة كان قوله صدقاً أيضاً لأنها حقائق في ذاتها والكذب ما كان عكس ذلك من حيث كونه صفة للفكر أو صفة للأشياء أيضاً .

الخطأ والجهد — قال سقراط الحكيم . الخطأ جهل مضاعف ، أو جهل مركب . لأن الضال يجهل الحقيقة كما لا يخفى وكذلك يجهل أنه يجهل . وهذا جهل فوق جهل

يلاحظ أن بوسويه في تعريفه للعلم لم ينس الحافظة حيث قال : — وكسبنا ملكة تذكره (ولو كره) يرى هذا الرأي أيضاً . لأن العلم يقضى موافقة الذهن لما تعلم الآن ولما تذكره مما علمه في الماضي لأن المهندس مثلاً لا يمكنه أن يستحضر في ذهنه جميع النظريات الهندسية مرة واحدة **الرأي والاعتقاد** — للذهن حالتان بالنسبة للحقيقة بصرف النظر عن العلم — وهما . الرأي والاعتقاد . فالرأي حكم مبني على أسباب احتمالية غير

قاطعة وعملاً قد يصير الرأى فى قوة العلم غالباً . ولكن هذا اليقين العملى لا يكون على أية حال فى قوة اليقين المطلق الذى يبنى على البرهان العلمى **الاعتقاد** — هو حالة للذهن بها يصدق بما يصل اليه من شهادة الغير — مثل التصديق بوجود مدينة اسمها توكيو فى بلاد اليابان أو نهر اسمه التنك فى بلاد الهند مثلاً

درجات الموافقة عند (كنت) هى الرأى ، والاعتقاد ، والعلم ، وأساس موافقة الذهن مبادئ قد تكون عاملية ، وقد تكون موضوعية ، فالأولى ما كفت لاقتناعنا شخصياً ، والثانية ما كانت بحالة تؤثر على جميع الأذهان على السواء عند الحكم على شىء واحد

والرأى عند (كنت) هو تأكىد غير كاف من الوجهتين العاملية والموضوعية . أما اذا كان كافياً من الوجهة العاملية وغير كاف من الوجهة الموضوعية فهو الاعتقاد . أما ان كان كافياً من الوجهتين فهو العلم

اليقين — ان لليقين وجهين . وجه كيانى [يتعلق بأصول الكائنات] وهو من خصائص علم ما بعد الطبيعة . ووجه يتعلق بالشكل البرهانى أى وجه عاملى وهو من خصائص علم المنطق

فالوجه الأول يبحث عن سلطة العقل البشرى ومشروعيتها وحدودها فى مجموعته ومبادئه وعن آخر ما تبنى عليه معارفنا ويدخل ذلك فى دائرة ما بعد الطبيعة

أما اذا أريد تفهم الفرق بين مناهج الذهن المختلفة مثل الفرق بين الاستنباط والاستقراء ، وبين الاستقراء والتمثيل — القياس — وبين

التجربة والشهادة ، فهذا داخل في علم المنطق مع الابتعاد الكلى عن النظر في أصل اليقين

فاليقين هو الحالة التي يكون عليها الذهن حين قبوله قضية لا يشك في صدقها . فمثلاً حين أفكر لا يمكن أن أتصور اننى لا أفكر . ومتى قلت أن كل شيئين متساويين لشيء ثالث يكونان متساويين فلا يمكنى أن أفرض غير ذلك

وقد يأتى اليقين من طريق السماع كالاغتراد بوجود مدينة (بكين) بالصين وبشروق الشمس فى الغد وفى الأيام التالية ولكن المناطق لا يجعلون مثل هذا اليقين وسابقه فى مرتبة واحدة

البراهنة - متى وضحت الحقيقة بحيث يستحيل نفيها قيل أنها بديهية . ويشبهون وضوح الحقيقة ونورها بالضوء الطبيعى ولهم الحق فى ذلك لأنه اذا لم يكن لدينا من الأسباب ما يؤيد ثبوت الضوء غير رؤيته لكفى . كذلك ليس لدينا ما يؤيد ثبوت الحقيقة غير رؤيتها

ولما كانت الصفة الأولى للبراهنة هى استحالة وقوع الشك فيها أو كما قال بعضهم أن نقيضها يكون غير مفهوم سهل علينا فهم صفة أخرى لها وهى الاطلاق بمعنى أن اليقين يجب أن يكون مطلقاً لا يحتمل درجات فى طبيعته وإلا كان غير بديهي وقد يكوى شيئاً آخر

أنواع اليقين - لليقين أنواع ثلاثة : يقين طبيعى ، كالحاصل من المشاهدة ، ويقين عقلى ، وهو الحاصل بالبرهان ، ويقين أدبى ، كالحاصل من شهادة اشخاص لا يشك فى صدقهم ، أو من الاجماع

والمناطقة لا يعتبرون هذا اليقين إلا ظناً قوياً
واليقين اما بواسطة أو بغير واسطة، فالأول ما جاء بطريق النظر
أو القياس العقلي، والثاني ما جاء عن طريق الوجدان والحواس والبديهيات
الاحتمال - عدم وجود الدليل على الشيء يسمى جهلاً، وقيام الدليل
الكافي يسمى بالنسبة للشيء علماً. وبالنسبة للذهن يقيناً
أما اذا تراوحت الأدلة بين الطرفين، أى بين الجهل والعلم، فهو ما
يسمى بالاحتمال. ورجحان أحد الطرفين يسمى ظناً، وتوازن الدليل بلا
رجحان طرف على آخر يسمى شكاً



الباب الثاني

في مبادئ النظر أو القياس العقلي

قوانين الذهن هي القوانين اللاحقة بطبيعة الفكر، والمستقلة في وجودها عن أى كائن آخر

وهذه القوانين هي المبادئ المنطقية التي لا يمكن لأى ذهن أن يتعقل أو يفكر بدونها

وللفكر مبادئ ثلاثة: مطابقة الفكر لنفسه، وهذا المبدأ يشمل اثنين آخرين، مبدأ الذاتية، ومبدأ عدم التناقض، وهذا الأخير يشمل مبدأ ثالثاً، وهو مبدأ الثالث المرفوع

فأما مبدأ الذاتية - فهو كون الشيء لا تتغير ذاته، بل يبقى هو هو بعينه وذاته فان قلت [هى] كان الكلام صحيحاً. أما اذا قلت [هى] و[لا] كان خطأ

وأما مبدأ عدم التناقض - فهو كون القضيتين اذا نفت احدهما ما أثبتته الأخرى لا تكونان صحيحتين معاً أو بعبارة أخرى اثبات الشيء ونفيه فى آن واحد محال

ولكى يكون هذا المبدأ محققاً لا بد له من حقوق لأن التناقض لا يكون تناقضاً اذا كانت القضيتان لغير موضوع واحد. اذاً يجب أن تقيد

هذا التعريف بقولنا في وقت واحد . وكذلك يضاف اليه في شروط واحدة .
لأن الإنسان قد يكون عاقلاً وغير عاقل في شروط مختلفة فقد يكون عاقلاً
بصفته رجلاً عمومياً ، وغير عاقل بصفته فرداً

وأما مبدأ الثالث المرفوع^(١) - فهو كون القضيتين المتناقضتين متى
كانت احدهما كاذبة كانت الأخرى صادقة ولا وسط بينهما
ولا يكون هذا المبدأ صحيحاً الا اذا كانت القضيتان متناقضتين
لا متعاكستين

القضيتان المتعاكستان قد لا تكونان صادقتين معاً ، ولكن قد تكونان
كاذبتين ، فمثلاً كل إنسان عاقل ، وعكسها لا إنسان عاقل ، كاتاهما غير
صادقتين لوجود ثالثة بينهما ، وهي : بعض الناس عاقل

المبادئ المجردة - يقول بعضهم بوجود دراسة المبادئ الأخرى
التي تكلمنا عنها في علم النفس مثل الحقائق الأولية ، ومبدأ العلية ، ومبدأ
السبب الكافي هنا على طريقة المناطقة الالمان ، ولكن يرى جمهور الفلاسفة
غير هذا الرأي ، لأن هذه المبادئ من خصائص علم ما بعد الطبيعة أو النظر
الجدلي وليست من خصائص علم المنطق إذ انها تخص الأشياء لا القوانين
الأساسية للذهن وإلا اختلط العلمان بعضهما ببعض

الباب الثالث

في المعاني والألفاظ

بما أننا تكلمنا عن مبادئ النظر، وجب علينا الآن الكلام على النظر نفسه . وبما أن النظر يتركب من قضايا، والقضايا من معانٍ ، عرف ذلك في علم المنطق بعمليات الذهن الثلاث

عمليات الذهن الثلاث

الأولى : الإدراك — كان المنطقة قديماً يجعلون للإدراك العقلي عمليات ثلاث وهي : الإدراك ، والتمييز ، والتعقل
فاذا قلنا : إن العالم متغير . فأول ما يدرك الذهن معنى (عالم) ومعنى (متغير) كل على حدته ، ثم يفهم معنى اللفظين مجتمعين . فاذا قيل : وكل متغير حادث ، انتج الذهن : العالم حادث . وهذا هو التعقل ، أو النظر

المعاني والألفاظ

لكل قضية حدان : المحمول ، والموضوع ، وفعل الذهن المقابل لهما يسمى (بالمعنى)

فالحد إذاً هو المعنى مدلول عليه بالألفاظ

المعاني — لفهم طبيعة (المعنى) يجب التفريق بين تخيل ، وفهم . لأن التخييل هو لايجاد الصور في الذهن ، أما الإدراك العقلي فهو لايجاد المعاني

والصورة تمثل الشيء الجزئي المحسوس ، والمعنى يمثل الشيء العقلي
والأشياء العقلية نوعان: أشياء معنوية أو كلييات، أعني أجناس، وأنواع
وليس من المهم عند المناطق معرفة الحسى والمعنوى ، لأن ذلك
تفريق جدلى (يخص علم ما بعد الطبيعة)

أما موضوع علم المنطق فهو الكلى ، ومن الكلى دون غيره يمكن
انزاع المعنى

نعم يمكن أن يقال أن المنطق لا يستغنى عن الجزئى، لأن كثيراً من
القضايا والأقيسة تقوم على الجزئيات ، غير أن ذلك لا يهم المنطق إلا قليلاً
كما ستراه ، لأن قيمة الحدود الجزئية والحدود العامة منطقياً سواء ، مادام
المنطق لا يعتبره من حيث هو

فالمعنى إذا يدل على شيء عام كلى دائم فى طائفة من الأشياء، وبالتالى
ما هو حقيقة فى هذه الأشياء

تعريف المعنى — قال بوسويه : المعنى هو كل ما مثل حقيقة الشيء
المقصود . فمثلاً معنى الثلث يشمل كل ما هو ضرورى لتكوين الثلث ،
أى ثلاث زوايا ، وثلاثة أضلاع . ولا يهم بعد ذلك كونه كبيراً أو صغيراً ،
متساوى الأضلاع ، أم لا ، من حديد ، أو نحاس ، أو خشب ، لأن ذلك
ليس بضرورى فى اعتباره (مثلث الشكل)

الكلى — هو الصفة التى تكون للمعنى الواحد فتصدق على كثير من
الأشياء تسمى كلية ، والمعنى يسمى كلى . وللشهير بوسويه تفضيل فى هذا
الصدد لا بأس من إيضاحه هنا .

(١) من البديهيات الابتدائية أن مهاييا الأشياء لا تقبل التجزئة ،
أعنى أن المعانى التى تنطبق على جملة أشياء تنطبق هى كذلك مثل ماهية
الدائرة تنطبق على كل دائرة ، كبيرة كانت ، أو صغيرة ، فى حالة حركة ،
أو سكون . أعنى أن الاختلاف لا يكون إلا فى الأعراض دون المهاييا

(٢) جميع أفكارنا كلييات ، مع اختلاف بينها فى الكثرة والقلة

وبيان ذلك نقول كما قال بوسويه : ولوان كل شئ فى الوجود جزئى
إلا أنه لا يوجد هناك معنى للفرد الواحد . فمثلاً يمكننا أن نفهم أى
إنسان معنى الدائرة ، ولا يمكننا أن نفهمه معنى زيد ، أو خالد ، إلا أن يراه
بالعين أو بالنظر فى صورته الفتوغرافية . أما لو أردنا أن نعرفه إياه بغير ذلك
فلا يكون لنا إلا بجملة من المعانى الكلية المختلفة المتشابهة التى لا تميزه عن
غيره تمييزاً تاماً ، وهذه الكليات تختلف بعضها عن بعض حسبما تدل
معانيها على أفراد كثيرة أو قليلة

(٣) أخص خواص أفكارنا أن مدلولها حقيقة أبدية . ولفهم هذا
الرأى يجب أن نفرق بين المنطق ، وعلم ما بعد الطبيعة . فى علم ما بعد
الطبيعة ، أعنى من الوجهة الموضوعية . يقول (أفلاطون) : إن لأفكارنا
نماذج أبدية مطلقة . والظاهر أن بوسويه يقول بذلك أيضاً . ولكن ليس
لنا حاجة لمثل هذا الزعم هنا ، بل اذا شئنا أنكرناه . ولا نقول بأن للأب
أو للإبن مثل حقيقة واقعية ، فتلك ليست إلا معان فى الذهن ، غير أن
معنى الأب دائماً فيه معنى حب البنين ، ومعنى الابن فيه دائماً معنى حب

الأب ، بحيث يمكن القول بأن الأب الذي لا يجب أن يولد ، والابن الذي لا يجب أن يولد ليس أب ولا ابن

وفي هذا المعنى يُعرّف (هيجل) الحقيقة بأنها مطابقة الشيء لمعناه ثم لندع جانباً هذه الوجهة الكيانية *Ontologique* وننظر الى ذلك من الوجهة المنطقية فنقول : أنه لا يمكن الاستدلال على شيء ، أو إقامة الدليل عليه ، إلا بالارتكاز على معان ثابتة معينة ، وبالتالي معان تدل على شيء مطلق أبدي . فمثلاً كيف تفقه أن الناس يجب أن يحكموا بالعقل أو بالقوة ، إذا لم تبدأ بفكرة يقينية ثابتة لا تتغير هي حقيقة الانسان بأنه — كما قال بوسويه — جوهر عاقل خلق ليعيش في جسم ، لتخرج من ذلك بأنه يجب أن يحكم بصفة أصلية من طريق الإقناع والبرهان ، وبصفة عارضية بالقوة القاهرة ، وهذه حقيقة أبدية ولو انقرضت البشرية من الوجود

الألفاظ

اللفظ « ما دل على معنى » والمعاني هي أجزاء الحكم ، كما أن الألفاظ هي أجزاء القضية والألفاظ إما موجبة ، أو سالبة ، ومعنوية ، أو حسية ، ومركبة أو بسيطة ، وكلية ، أو جزئية

الصدق والشمول — الصدق هو مجموع الصفات التي تميز المعنى عن معنى آخر. فمثلاً صدق لفظ انسان معناه مجموع الصفات التي تميز الانسانية عن سائر الحيوان — والشمول هو مجموع الأفراد الجامعة للصفات المتقدمة

قانونه الصدق والشمول — مدلول كل منهما على عكس مدلول الآخر . فكلما زاد الصدق قل الشمول وبالعكس . فمثلاً اذا قلنا : النامي . فان ما يصدق عليه هذا اللفظ يشمل الإنسان ، والحيوان ، والنبات . واذا قلنا : الحيوان . فلا يشمل إلا الإنسان والحيوان . واذا قلنا : الإنسان . فلا يتعدى أفراد الإنسانية

والكليات الخمس المعروفة من قديم الزمان التي هي : الجنس ، والنوع والخاصة ، والفصل ، والعرض العام ، نتيجة الإعتبارات المنقمة

فالجنس هو كلى يشمل كثيرين تبعاً له مثل : حيوان . فانه لفظ كلى يشمل الإنسان ، والحصان ، والكلب ، وهذه من الألفاظ الكلية أيضاً

والنوع — هو كلى يدخل تحت كلى آخر ، مثل : الكلب ، والحصان ، فانهما يدخلان تحت كلى واحد وهو : الحيوان

والخاصة — ما كانت من ماهية الشئ ، مثل ملكة التكلم التي هي نتيجة لازمة من النطق الذي هو ماهية الإنسان . وكون مجموع ثلاث زوايا يساوى قائمتين . هذا خاصة للمثلث

والفصل — ما ميز كلياً عن آخر ، مثل الإحساس ، فانه يميز الحيوان من النبات

والعرض العام — ما لا يترتب على وجوده وعدمه تغير ما في الجوهر ، مثل الحرارة ، والبرودة ، والبياض ، والسواد ، في الأجسام

الباب الرابع

في الأحكام والقضايا

بما سبق من الكلام عن المعاني والألفاظ، تمت العملية الأولى للذهن،
وللكلام على العملية الثانية نتكلم عن الحكم أو القضية

الحكم والقضية - القضية بالنسبة للحكم كاللفظ بالنسبة للمعنى، فهي
النص الشفهي للحكم. فكما أن اللفظ هو الاسم الذي نسمى به المعنى،
كذلك كانت القضية عبارة عن الحكم منطوق به، أو مفسر بكلمات.
وأليق بعلم المنطق أن يعول على النص الخارجي للحكم دون الاقتصار على
العمل الذهني المحض لتحديد المعاني، ولكن لما كان استعمال الألفاظ قد
يؤدى الى الخطأ غالباً كان من الصواب عند وضع القضية أن نضع أمام
الذهن العملية العقلية نفسها

ووضع القضية قد يكون على طريقة النحاة، أو على طريقة المناطقة،
وكلا الأمرين يتحد بالآخر. فعند النحاة يبحث عن تغيرات تلحق الألفاظ
حسب النسب والروابط التي بينها في الجملة أو القضية. وعند المناطقة يبحث
عن قوانين التلازم التي بين أجزاء القضية، ولها أثر في الحكم أعني بالفكر
نفسه. فالمنطق يعامنا كيف تفكر، والنحو يعامنا كيف نتكلم. أعني أن
موضوع علم النحو الجملة نفسها، وأما موضوع علم المنطق فهو الحكم.
وانه لا ينظر للجملة إلا بسهولة التعبير والإيضاح

الكلم والكيف - كم كل حد هو عموم أو خصوص ذلك الحد .
فالعام ما قصد به كل شموله ، والخاص ما قصد به بعض شموله . وهذا
يتميز عن المفرد الذي لا يقصد به إلا شئ به بعينه

وكذلك القضايا : عامة ، وخاصة ، وفردية ، حسب موضوعها إن
كان عاماً ، أو خاصاً ، أو فرداً

وعند المناطقة تستوى القضية الفردية ، والقضية العامة ، لأن كليهما
تشمل موضوعاً مقصوداً به كل شموله ، ولذلك يقنصرون في القضايا على
العامة والخاصة من حيث الكم

أما الكيف : فهو ما يتعلق بالإيجاب والسلب . فالقضايا عندهم إما
موجبة أو سالبة

والمفهوم ان لكل قضية كماً ، وكيفاً . فتكون القضايا بناء على ذلك
أربعة أنواع . رمز لها بالأحرف

١ - ب - ج - د

١ - قضايا موجبة . مثالها : كل صادق محبوب

ب - قضايا سالبة . مثالها : لا كذوب محبوب

ج - قضايا خاصة موجبة . مثالها : بعض الناس أغنياء

د - قضايا خاصة سالبة . مثالها : بعض الناس غير أغنياء

وللقضايا أقسام آخر غير هذا التقسيم الأساسي لنظرية القياس .
فان المناطقة يقسمون القضايا أيضاً إلى قضايا بسيطة ، وقضايا مركبة حسبما
يكون منها موضوع ، ومحمول ، أو جملة منهما معاً : كقولك : كل انسان فان .

أو كقولك : الخير ، والشر ، والسعادة ، والشقاء من لوازم الحياة
ومن القضايا المركبة : القضايا المؤلفة Complixe وهي ما أضيف الى
موضوعها أو محمولها معنى تكميلياً لزيادة البيان ، أو دقة التعيين . وتكون
جملًا معترضة ، أو قضايا تابعة ، مثل قولك : هزم الاسكندر اكرم الفانحين
دار الثالث في واقعة إربل . وقولك : كان بروتوس القاتل لبوليوس قبصر
الذي رام مصادر الحربة الرومانية . وهكذا

القضايا الموجهات — قد لا يقع البيان على الموضوع أو المحمول كما
تقدم ، ولكن يقع على صيغة الثبوت . عند ذلك يوجد ثلاثة أنواع أخرى
من القضايا وهي : —

القضايا الظنية . وهي ما تأكد فيها امكان وقوع الشيء

والقضايا الاعتقادية . وهي ما تأكدت فيها الحقيقة بلا دليل

والقضايا القطعية . وهي ما تأكدت فيها الضرورة أو الاستحالة

القضايا المركبة الأخرى — القضايا المركبة على أنواع مختلفة من حيث

اللفظ أو المعنى

فما كان منها من جهة اللفظ ستة أنواع : —

(١) القضايا المتصلة : وهي ما تركبت من موضوعات عدة ، أو محمولات

عدة ، يربط بعضها ببعض واو العطف ، أو (لا) النافية

(٢) القضايا المنفصلة : وهي ما كانت كالسابقة ويربطها حرف

التفضيل (أو)

(٣) القضايا الشرطية : وهي ما اشتملت على حرف الشرط (اذا

(٤) القضايا السببية: وهي ما اشتملت على لفظ لأن أو لأجل

(٥) القضايا التضائية: وهي ما اشتملت على تلازم بين أجزائها مثل

الأبوة والبنوة والأخوة

(٦) القضايا الاستدراكية: وهي ما اشتملت على ألفاظ الاستدراك

مثل لكن أو مع ذلك أو ولو أن

وما كان منها من جهة المعنى فأربعة أنواع: —

(١) القضايا التخصيصية: وهي ما دلت على قصر المحمول على الموضوع

دون غيره

(٢) القضايا الاستثنائية: وهي ما دلت على استثناء بعض الشيء

من موضوعها

(٣) القضايا التقارنية: وهي ما دلت على مقارنة، أو موازنة، بين حكيمين

(٤) القضايا القطعية: وهي التي متى قيل ان شيئاً بدأ ، أو انتهى ،

يخرج من ذلك حكمان: أولهما يتعلق بما كان عليه ذلك الشيء قبل . وثانيهما

ماذا يكون من أمره بعد

ولهذا القسم فائدة عند مناقشة هذه القضايا ، حيث يجب مراعاة أنها

جملة قضايا فلا تخطئ إحداها بالأخرى

تناقض القضايا — أى تخالفها في العلاقة التي بين بعضها بعضاً من

حيث الصدق والكذب عند اختلافها في الكم أو الكيف ، أو فيهما معاً

(١) قد تكون القضيتان متساويتين في الكم ، ومختلفتين في

الكيف ، أعنى أحدهما موجبة ، والأخرى سالبة . ففي ذلك إن كانتا

كليتين سميتا كليتان متخالفتان، مثل قولك : كل انسان فاضل . وقولك :
لا انسان بفاضل

أما إن كانتا جزئيتين سميتا جزئيتان متخالفتان ، مثلاً : بعض الإنسان
فاضل . ليس بعض الإنسان فاضلاً

(٢) فإذا اتحدت القضيتان في الكيف ، واختلفتا في الكم ، سميتا
قضايا متخالفة في الكم ، مثل : كل انسان فاضل . وبعض الإنسان فاضل ،
ولا انسان بفاضل ، وليس بعض الانسان فاضلا

(٣) أما إذا اختلفتا في الكم والكيف معاً سميتا متناقضتان

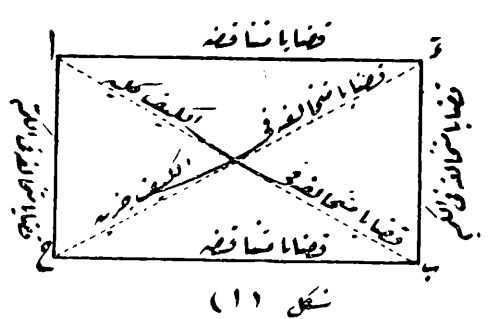
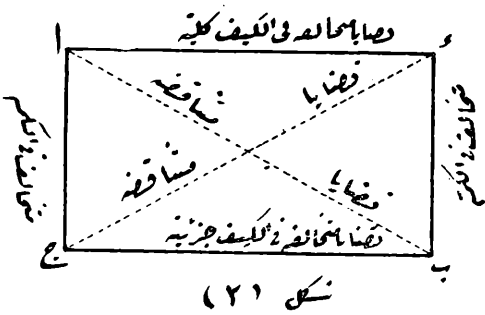
من هذا التقسيم تنتج القواعد الآتية : -

(١) القضيتان المتناقضتان لا تكونان صادقين ، أو كاذبتين معاً ،
بل إذا كانت احدهما صادقة ، كانت الأخرى كاذبة ، وبالعكس

(٢) القضيتان المتخالفتان لا تكونان صادقتين معاً ، بل قد تكونان
كاذبتين معاً

(٣) القضايا الجزئية المتخالفة في الكيف قد تكون صادقة معاً ،
ولكن لا تكون كاذبة معاً

(٤) القضايا المتخالفة في الكيف . اذا كانت الكمية صادقة ، كانت
الجزئية كذلك ، ولاعكس . وقد وضع بعضهم هذين الشكلين لزيادة الايضاح



من الأوضاع المختلفة لهذين الشكلين يعلم فرق التباين بين هذه القضايا المنطقية

عكس القضايا — عكس القضية هو اختلاف الوضع في حدودها مع بقائها صحيحة دائماً. يجعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً. مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. أو: الحيوان الناطق إنسان

قواعد العكس

- (١) الكلية الموجبة تنعكس الى جزئية موجبة مثلاً: الإنسان بعض الحيوان. وعكسها يكون بعض الحيوان إنساناً
- (٢) الموجبة الجزئية تنعكس الى موجبة جزئية أيضاً
- (٣) الكلية السالبة تنعكس إلى كلية سالبة أيضاً. مثلاً: لا شيء من الحيوان بحجر. كقولك: لا شيء من الحجر بحيوان
- (٤) الجزئية السالبة لا تنعكس — على أن هذا مختلف فيه — حيث قال بعضهم: إن الاختلاف في الـكـمّ عبارة عن علاقة تابعة لا علاقة تعارض، فان الجزئية السالبة قد تنعكس بتغير الكيف، أعني بحمل النفي على المحمول لا على العلاقة. مثلاً: بعض الأغنياء ليسوا بسعداء. تقول بعض من ليسوا بسعداء أغنياء

فائدة العكس — اختلفت المناطق في فائدة العكس حتى قال بعضهم: أنها دقة فكرية عديمة الجدوى. ولكن قال أحدهم: أن للعكس فائدة عملية. لان أوسع مجال للمغالطة هو عكس القضايا الموجبة الكلية بلاحد

محدود. مثلاً يقول بعضهم: كل عقل قوى ذو مخ كبير الحجم. عكسها:
كل ذى مخ كبير الحجم قوى العقل - لذلك وضعت قواعد العكس
تقديماً من مثل هذا القياس المغلوط

العكس السلبي - متى انعكست القضية الموجبة الى سالبة، سمي
ذلك بالعكس السلبي. مثلاً: كل مثلث شكل له ثلاثة أضلاع. عكس
ذلك: كل شكل ليس له ثلاثة أضلاع ليس بمثلث
والعكس السلبي ينتج ما يسمى بالنتائج المباشرة، أى قضايا منتجة
مباشرة بلا قياس منطقي وبلا حاجة الى مقدمة كبرى. وهذا مما اختلف
فيه المناطقة



الباب الخامس

التعريف والقول الشارح

التعريف — التعريف قضية متعادلة يكون فيها المحمول. عبارة عن ماهية الموضوع — أما قولهم : —

أولاً — التعريف قضية : لأن التعريف بيان لتصور الموضوع، وتأيد المعنى المشتمل عليه . مثلاً : لما كان المفهوم أن الشمس كرة مشتعلة ، نقول في تعريفها : الشمس كرة مشتعلة . ففي هذا التعريف تعبير عن فكرة ، وتأيد لمعناها

ثانياً — التعريف قضية متعادلة : لأن التعريف يجب أن يتعادل فيه المحمول والموضوع فيحل كل منهما محل الآخر ، بخلاف القضية فنقول مثلاً : الإنسان حيوان ناطق ، أو كل حيوان ناطق انسان . أما إذا قلنا : إن الانسان حيوان فقريّ فليس هذا بتعريف بل قضية من القضايا لأن المحمول هنا غير متعادل مع الموضوع ، لوجود حيوانات فقرية غير الانسان

ثالثاً — يجب أن يكون التعريف قضية واحدة : لأن التعريف من شأنه بيان معنى الشيء ، ولكل شيء معنى واحد ، وما زاد فانه يكون وصفاً لا تعريفاً

رابعاً — يجب أن يكون المحمول عبارة عن ماهية الشيء أعني المعنى الأولي المحدد للشيء

ولا تعرّف الأشياء بالصفات الثانوية لها ، بل بالصفات السكّانية الأساسية التي يشتق منها باقي الصفات والخواص

الجنس والفصل - لما كان الغرض من التعريف إيضاح ماهية الشيء لتعريفه ، وجب أن يكون ذلك بواسطة رده الى شيء آخر نعرفه من قبل ، وهو جزء منه يبيان صفات له تميزه عن باقي الأشياء المشتركة معه في مجموعة واحدة ، ولذلك يجب علينا أن نعرف الجنس والفصل اللذين منهما يتركب التعريف ، مثلاً : الحساب وهو علم [جنس] والكلمة [فصل] من ذلك نعلم القاعدة التي يبنى عليها التعريف بالجنس والفصل وليست هي قاعدة فقط ، بل هي كذلك أصل من الأصول . هي ماهية التعريف . وليست كما قال بعض المناطق من أنها نوع من التعريف ؟ إذ هي القانون العام لكل تعريف . والتعريف حقيقي ، أو لفظي ، أو تكويني [Génitique] وأدبي ، أو كسبي ، وتحليلي ، أو تركيبى . وكل من هذه التعريفات يجب أن يشتمل على محمول مركب من جزئين الأول : جنس والآخر : فصل

ولا يكفي التعريف بمطلق الجنس أو الفصل ، بل يجب التعريف بالجنس القريب ، والفصل المقوم

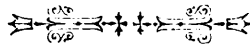
والجنس القريب : هو ما اشتمل على صفات الأجناس التي هي أرقى منه في النظام الرتبى - فمثلاً خذ نموذجاً الجدول الآتى : -

الكائنات العضوية	نباتات	حيوانات	لا فقيرية
			لا ثديية
			ثديية
			ذات الحافر
			ذات الظنار

فاذا أردنا تعريف النمر قلنا : من ذوات الظفر . وهو الجنس القريب
فهذا الجنس القريب يشمل باقى صفات الأجناس الأخر ، وهى حيوان
فقري ثديي وهكذا .

أما الفصل المقوم ، أى الفصل المميز له عن غيره حقيقة ، فهو لو قلت :
الانسان حيوان متحرك ، لما ميزته عن غيره فى شىء . أما لو قلت انه
حيوان ناطق ، كان لفظ ناطق فصل مقوم ، أى وصف لا يشترك
فيه غيره

ويشترط فى صحة التعريف سلامته من التطويل ، والايجاز المغتصب
والحشو ، والغموض ، والدور ، والتسلسل ، والكناية ، والتعريف السلبي



الباب السادس

في القياس

قلنا في علم النفس : إن النظر أو القياس العقلي عمل من أعمال الذهن ينحصر في الانتقال من قضية معلومة إلى قضية مجهولة . ويكون ذلك بأحد أمرين : إما أن يستنتج قضية من قضية أعم منها ، ويسمى هذا بالإستنتاج وإما أن يستنتج قضية عامة من جملة قضايا أخص منها ، ويسمى ذلك بالاستقراء ، ولدراسة هذين الأمرين نبدأ بشرح أولهما وهو الاستنتاج فنقول : لفهم النظر القياسي جيداً يجب دراسة أشكاله الخارجية وهو

القياس المنطقي

فالقياس المنطقي بالنسبة للنظر ، كالقضية بالنسبة للحكم ، وكاللفظ

بالنسبة للمعنى

فالقياس المنطقي هو النظر مترجماً بقضايا

تعريف القياس - القياس هو اجتماع ثلاث قضايا متى سامنا

بالاثنتين الأوليين لزم عنهما لذاتهما صحة الثالثة . كقولك : كل فضيلة تجعل

الانسان سعيداً . والاعتدال فضيلة ، لزم عنهما حتما ان الاعتدال يجعل

الانسان سعيداً

تحليل القياس - كل قياس يتركب من ثلاثة معان ، تسمى حدوداً

وهي (١) الموضوع أو الحد الأصغر (٢) المحمول أو الحد الأكبر

(٣) الحد الأوسط ، أو المعنى الذى يربط الحدين الأولين بعضهما ببعض والحدان الأوليان يسميان بالمقدمتين ، والثالث يسمى بالنتيجة . وما اشتملت على الحد الاكبر تسمى بالمقدمة الكبرى ، وما اشتملت على الحد الأصغر تسمى بالمقدمة الصغرى

ويجب التفريق بين النتيجة الاتفاقية ، والنتيجة الزومية ، فالأولى هى القضية الثالثة أيا كانت ، أما الزومية فهى الرابطة المنطقية التى تربط القضية الثالثة بالقضيتين الأوليين ، والقياس يكون منتجاً أو غير منتج على وفق النتيجة المستخرجة من المقدمتين

قلنا ان فى القياس ثلاثة حدود ، وثلاث قضايا ، ولما كانت الحدود هى أجزاء القضية ، وكل قضية لها حدان على الأقل ، والقياس مؤلف من ثلاث قضايا ، فيكون فى كل قياس ستة حدود ، ولكن بحذف الحدود المكررة بكل قياس يكون عدد الحدود ثلاثة فقط مثلاً :

البخيل ممقوت وفلان بخيل إذاً فلان ممقوت

المادة والشكل - لكل قياس مادة وشكل . فلامادة هى الحقيقة

الكامنة فى القضايا ، والشكل هو العلاقة المنطبقة بينها . وليس من شأن القياس ضمان الحقيقة فى القضايا ، أى كونها صادقة أو كاذبة ، انما شأنه صحة العلاقة المنطبقة بينها . ينتج عن ذلك

أولاً - قد يتألف قياس كاذب من ثلاث قضايا صادقة . مثلاً :

الاعتدال فضيلة والاعتدال محبوب إذاً الفضيلة محبوبة

فهذا قياس مؤلف من ثلاث قضايا صادقة ، ولكنه غير صحيح ، لأنه

إذا كان بعض الفضائل محبباً فلا يستتبع ذلك أن تكون كلها محببة
ثانياً - قد يتألف قياس صحيح من ثلاث قضايا كاذبة . مثلاً
كل عاطفة شجاعة محبوبة والتهور شجاعة إذاً التهور محبوب
فهذا قياس غير صحيح من حيث المادة ، وصحيح من حيث الشكل
ثالثاً - قد يستنتج نتيجة صادقة من مقدمتين كاذبتين . قال
بعضهم مازحاً : -

علبتي (علبة النشوق) في القمر ، والقمر في جيبي ، إذاً علبة النشوق
في جيبي (وأخرج العلبة من جيبي)

قواعد القياس - لفهم قواعد القياس يجب ملاحظة أمرين : -

أولاً - محمول كل قضية موجبة ، يكون جزئياً دائماً

ثانياً - محمول كل قضية سالبة ، يكون كلياً دائماً

ولجماعة (البول رويال) قواعد لصحة القياس منها : -

(١) أن الحد الأوسط لا يكون جزئياً مرتين ، بل لا بد أن يكون
كلياً في مرة منهما . فمثلاً : النبق شجر - أي من بعض الشجر -
والبلوط شجر - أي من بعض الشجر - فهذا قياس لا ينتج ، لأنه
لا يمكن أن يقال إن النبق هو البلوط ، لوجود حدين أوسطين في الحقيقة ،
وليس بينهما مطابقة ما ، ولذلك لا يمكن أن ينتج نتيجة سالبة لأنه قد
يتطابق جزء القضية . فمثلاً : أكلت اللحم حيوانات ثديية ، والكلب
من الحيوانات الثديية . ففي هذه الحالة لا نزاع في أن الكلب من أكلت

اللحوم، ولكن ذلك لم يجيء من ناحية القياس . إذ لا ينتج القياس مادام الحد الأوسط يكون جزئياً مرتين

(٢) ان حدود النتيجة لا يمكن أن تزيد عن حدود المقدمتين

(٣) لا ينتج قياس مؤلف من قضيتين سالبتين . فمثلاً : الاسبان

ليسو بأترك ، والاتراك ليسو بنصارى

(٤) القضيتان الموجبتان لا ينتجان سلباً

(٥) تتبع النتيجة دائماً أقل أجزاء القياس

ومعنى أقل الأجزاء ، السلب بالنسبة للإيجاب ، والجزئية بالنسبة

للكلية . فمتى كانت إحدى المقدمتين سالبة ، كانت النتيجة سالبة ، وإذا

كانت أحدهما جزئية ، كانت النتيجة كذلك

(٦) لا ينتج القياس اذا تألف من قضيتين جزئيتين

ضروب القياس — هيئة نسبة قضايا القياس الثلاث بعضها الى بعض

من حيث الكم أو الكيف ، تسمى ضرباً . وبما ان قضايا القياس أربعة

أنواع : ١ - ب - ج - د . نجد يجعل هذه الأربعة الأحرف ثلاثة

ثلاثة انها ٦٤ ضرباً ، ولكن كثيراً من هذه الضروب غير منتج ، لأن

منها ٢٨ ضرباً غير منتجة عملاً بالقاعدة الثالثة والخامسة إذ قلنا : ان

القضيتين السالبتين ، أو الجزئيتين لا تنتجان أصلاً . و ١٨ عملاً بالقاعدة

الرابعة إذ قلنا : ان النتيجة تتبع دائماً أقل أجزاء القياس . و ٦ عملاً بالقاعدة

الرابعة ، إذ قلنا : ان القضيتين الموجبتين لا تنتجان سلباً . وضرب واحد عملاً

بالقاعدة الثانية إذ قلنا : ان حدود النتيجة لا تزيد عن حدود المقدمتين

وأخيراً ضرب واحد أيضاً ١ - ب - ٤ وان لم يكن كاذباً تماماً فإنه عديم الجدوى . إذاً يكون ٥٤ ضرباً غير منتجة ، وعشرة منتجة ، منها ٤ موجبة ، و ٦ سالبة

سوالب	}	ب	ا	ب	}	ا	ا	ا
		ب	ب	ا		ج	ج	ا
		ب	ا	ب		ج	ا	ا
		٤	٤	ا		ج	ا	ا
		٤	ا	٤		ج	ا	ج
		٤	ج	ب		ج	ا	ج

ومع هذا فمن العبث القول بأن الضروب المنتجة عشرة فقط بل يوجد عشرات إذا رتبنا الضروب مع الأشكال ، لأن الضرب الواحد ينتج مع جملة أشكال

أشكال القياس - الأوضاع المختلفة للحد الأوسط في المقدمتين حسبما يكون محمولاً أو موضوعاً يسمى أشكالاً ومن ذلك يكون للقياس أربعة أشكال :

الشكل الأول - الحد الأوسط يكون موضوعاً في الكبرى محمولاً في الصغرى

» الثاني - أن يكون محمولاً في الكبرى والصغرى

» الثالث - أن يكون موضوعاً في الكبرى والصغرى

» الرابع - أن يكون محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى

ولكل من هذه الأشكال قواعد خاصة ، يعرف منها الضروب المقبولة ، أو المرفوضة ، ويعلم منها انها ١٩ ضرباً منتجاً الشكل الأول - يشترط لانتاج الشكل الأول أمران : أن تكون الصغرى موجبة دائماً ، والكبرى كلية وعليه لا يكون للشكل الأول غير أربعة ضروب :

$$\left. \begin{array}{ccc} \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{ب} & \text{ج} & \text{و} \end{array} \right\} \text{سالبتان} \quad \left\{ \begin{array}{ccc} \text{ا} & \text{ا} & \text{ا} \\ \text{ج} & \text{ج} & \text{ا} \end{array} \right\} \text{موجبتان}$$

- (١) الناس غير معصومين والمملوك أناسي إذا المملوك غير معصومين
 (٢) الناس غير معصومين وبعض الكائنات أناسي إذا بعض الكائنات غير معصومين
 (٣) لا انسان نبيّ الآن والمملوك أناسي إذا لا ملك نبيّ الآن
 (٤) لا انسان نبيّ الآن وبعض الكائنات أناسي إذا بعض الكائنات غير نبيّ

الشكل الثاني - يشترط فيه أولاً أن تكون إحدى المقدمتين سالبة وعليه تكون النتيجة سالبة أيضاً . ثانياً أن تكون الكبرى كلية وعليه يكون له أربعة ضروب :

$$\begin{array}{ccc} \text{ب} & \text{ا} & \text{ب} \\ \text{ب} & \text{ب} & \text{ا} \\ \text{و} & \text{ج} & \text{ب} \\ \text{و} & \text{و} & \text{ا} \end{array}$$

- (١) لا ملك بانسان وكل المملوك أناسي إذا لا ملك بملك
 (٢) كل المملوك أناسي ولا ملك بانسان إذا لا ملك بملك
 (٣) لا ملك بانسان وبعض الكائنات أناسي إذا بعض الكائنات ليس بملك
 (٤) جميع الابطال أناسي وبعض الكائنات ليسو بأناسي إذا بعض الكائنات ليست بأبطال

الشكل الثالث - يشترط فيه أمران : أولاً إيجاب الصغرى ، ثانياً

جزئية النتيجة

وله ستة ضروب منتجة :

ج	ا	ا
د	ا	ب
ج	ا	ج
ج	ج	ا
د	ا	د
د	ج	ب

(١) كل الناس غير معصومين وكل الناس كائنات حية اذاً بعض الكائنات الحية غير معصوم

(٢) لا انسان نبيّ وكل الناس كائنات حية اذاً بعض الكائنات الحية ليس نبيا

وهكذا يمكن تركيب باقي الأمثلة

الشكل الرابع - يشترط فيه : أولاً - متى كانت الكبرى موجبة ،

كانت الصغرى كلية . ثانياً - متى كانت الصغرى موجبة ، كانت

النتيجة جزئية . ثالثاً - في ضروب السلب تكون الكبرى عامة ، وله

خمسة ضروب منتجة :

ج	ا	ا
ب	ب	ا
ج	ا	ج
د	ا	ب
د	ب	ج

غلا فلاسفة القرون الوسطى في أمر القياس ، وجاوزوا به مكانه الى علوم الطبيعة. ولكن فلاسفة القرن السابع عشر مثل (باكون) و (ديكارت) وجماعة (البول رويال) قالوا بخطأ القياس :

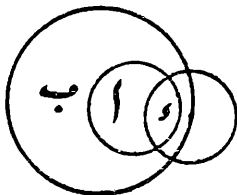
قال (باكون) : إن القياس يتركب من مقدمات ، فاذا كانت هذه المقدمات غير قاطعة كان القياس باطلاً

وقال (لوك) : إن سلامة الذوق قد تنتج صحيحاً أكثر من منطقي يتسلح بضروب القياس

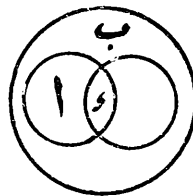
أما (لايبنتز) فيقول : إن القياس المنطقي وان كان قليل الاستعمال بين الناس - واذا استعمل كان طويل الأذيال كثير التشويش على الأذهان - إلا أنه من أجل توليدات الذهن البشرى وأدق مبتدعاته

نظرية (پولر). شرح الرياضى الشهير (پولر) في كتاب بعث به الى احدى أميرات المانيا ضروب القياس بنظرية فنية لا بأس من ايراد أمثال منها عن الشكل الثانى . قال :

اذا كان جزء من مدلول و داخلاً في مدلول ا كان هذا الجزء داخلاً في مدلول ب كذلك ، لأن مدلول ا داخل كله في مدلول ب من ذلك ينتج الشكل الثانى من أشكال القياس



شكل ٢

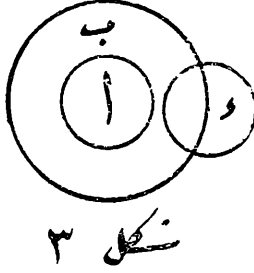


شكل ١

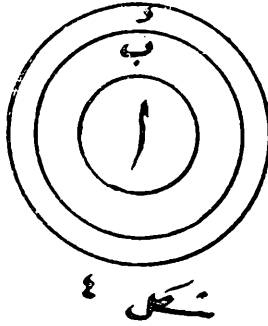
كل ا هو ب وبعض و هو ا اذاً بعض و هو ب

مثال آخر:

شكل ٣ : اذا كان جزء من مدلول و خارجاً عن مدلول ب كان هذا الجزء بعينه خارجاً عن مدلول ا على التحقيق حيث كان مدلول ا داخلياً بأكمله في مدلول ب ومنه ينتج القياس الآتي



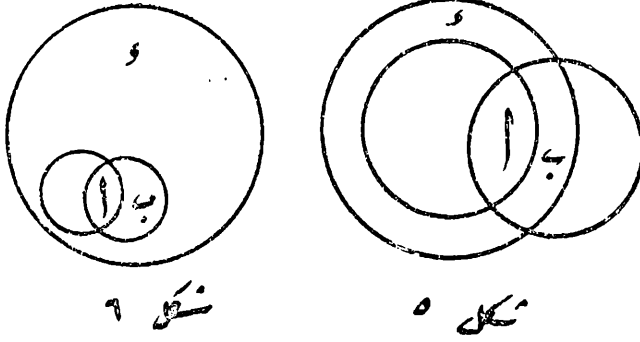
كل ا هو ب فان كان بعض و ليس ب اذاً يكون بعض و ليس ا
شكل ٤ : اذا كان مدلول و يشمل كل مدلول ب فجزء من مدلول و يقع حتماً في مدلول ا . ومنه ينتج القياس الآتي :



اذا كان كل ا هو ب وكل ب هو و اذاً بعض و هو ا

مثال ثالث :

اذا كان مدلول و يشمل في ذاته مدلول ا يكون من المحقق أن جزءاً منه داخل في مدلول ب . ومنه ينتج القياس الآتي :



بعض أ هو ب . وكل أ هو س . إذاً بعض س هو ب — وهكذا
وضع لجميع ضروب القياس دوائر على غرار الأمثلة السابقة . وهي من أبداع
الطرق وأكثرها وضوحاً



الباب السابع

البرهان

طريق البرهان هو الاستنتاج ، فالإنسان يستنتج ليبرهن . والبرهان :
الغاية . والاستنتاج : طريقة . وكما وضع ارسطو قواعد القياس ، كذلك وضع
قواعد البرهان . ولذلك سنشرحها على أسلوبه وطريقته واصطلاحه

تعريف البرهان — قال ارسطو : البرهان هو القياس العلمي — أعني
القياس الذي يوصل الى العلم والمعرفة — والمعرفة هي فهم الأشياء بعلمها . وإذا
كانت المعرفة هي الوقوف على الأسباب والعلل ، والبرهان هو القياس
المنطقي للمعرفة ، يخرج من ذلك على أن البرهان ذو مبادئ مقررّة أولية
واضحة الحجّة أكثر من النتيجة الحاصلة من مطلق قياس منطقي

القضايا السابقة والمباشرة — مما تقدم يعلم أن البرهان يستلزم قضايا
سابقة مقررّة — وهذا ما حمل المناطقة على فرض اعتراض : —

(١) قالوا ان البرهان مستحيل . لأنه مستلزم لمبادئ ، وهذه المبادئ
في ذاتها محتاجة لبرهان ، وهذا البرهان مستلزم لمبادئ ، والمبادئ كذلك
لبرهان ، وهكذا اصبحنا في حلّ وترحال لا نهاية لهما . وإذا وقفنا فكأننا
سامنا بمبادئ لا برهان لها

(٢) قالوا ان العلم البرهاني ممكن ، ولكن البرهان دائر متسلسل
أما الاعتراض الأول فقد خطر لأرسطو من قبل ، ثم أخذ به

(بسكال) وتشدد فيه ، على أن رد أرسطو عليه واضح لا كلف فيه فهو يقول : —

نحن نؤيد القول بأن ليس كل علم برهانياً ، وإن القضايا المباشرة معلومة بلا برهان . وهذا حاصل بالضرورة ومشاهد بلا عناء ، لأنه إذا كان من الضروري معرفة المبادئ والتعريفات التي يستمد منها البرهان . وكان من الضروري أيضاً الأخذ ببعض المبادئ المباشرة ، فماذا إلا لأن هذه المبادئ غير قابلة للبرهان . وهو ما نراه حقاً

ويظهر لأول وهلة أن أرسطو اقتصر في رده هذا على بيان الحال وضرورتها ، ولم يتعرض لإثبات صحتها . على انه بالتأمل نرى في جوابه تعريفاً قاطعاً مميزاً ، وذلك في قوله « مباشرة » فإنا إذا أخذنا ببعض المبادئ فإنا لم نأخذها لقصر مداركنا كما قال (بسكال) ولكن لأننا وقفنا عند قضايا مباشرة ، أعني بلا حد اوسط . ومثلها لا فائدة من البرهان عليها لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول لا تحتاج فيها الى حد اوسط ، مادامت هذه العلاقة موجودة من ذاتها

والحقيقة أن بسكال خلط بين استحالة البرهان بسبب خطأنا ، وامكانه بسبب طبيعة الشيء ، خذ مثلاً إحدى المسلّمات التي قالها اقليدس وهي : من اية نقطة خارجة عن خط مستقيم لا يمكن أن يرسم منها غير خط متواز واحد . فهذه المسلّمة لم يتوصل الى اقامة البرهان عليها إلا الآن ، وقد يكون ذلك لقصر الفكر الانساني . ولكن البديهيات المستمدة منها صحيحة ولم يصادف فيها مستحيل

(٢) زعم بعض الفلاسفة ان البرهان ممكن . ولكنه دائر متسلسل
— أعنى يبرهن فيه على المبادئ بالتأنيج ، وعلى هذه بالمبادئ — وهذا زعم
فاسد لأن البرهان لا يبدأ بغير قضايا بديهية لا تحتاج إلى برهان
القضايا الضرورية — يجب في البرهان أن يبدأ بقضايا ضرورية
لأن كل برهان قياس منطقي ، وليس كل قياس منطقي برهاناً . فهناك
نوعان من القياس ، قياس الجواز والاحتمال ، وقياس الضروة . وهذا الاخير
هو القياس البرهاني دون غيره . وفي علوم الرياضة والمنطق وما بعد الطبيعة
لا يستعمل إلا الأقيسة الدافعة . أى المؤلفة من قضايا ضرورية ، وقد تقبل
فيها المبادئ المقررة عرفاً من باب التسامح ليس غير . وما هي شرائط
المبادئ الضرورية؟ ذكر ارسطو أنها ثلاث : — أولاً — أن يكون الموضوع
كلياً — ثانياً — أن يكون المحمول جوهرياً — ثالثاً — ان يكون
المحمول ذاته كلياً مساوياً للموضوع سعة . اعنى قضية تعادلية
لأن الجزئى لا يكون ضرورياً . وكذلك العرضى . إذأوجب أن
يكون المحمول والموضوع جوهرين كليين . أعنى متعادلين . وقد عنى
أرسطو بالضرورة ، الضرورة فى ذاتها ، وليست الضرورة التجريبية ،
مثل قولك : كل إنسان فان . فانها ضرورة واقعية ، وليست بالضرورة
البديهية التى هى أساس البرهان

وقد خرّج ارسطو من المبادئ المنقذمة النتائج الآتية : —

أولاً — المقدمات الضرورية تنتج دائماً نتيجة مبرهنة

ثانياً — لا برهان بغير مقدمات ضرورية ، ولو كانت صادقة أو
محمّلة الصدق

ثالثاً — لا يندج العرضي أو الزائل برهاناً ، لأن البرهان يجب أن
يكون أبدياً

المبادئ الخاصة — والمبادئ المشتركة — لا يكفي أن تكون القضايا
ضرورية بديهية غير قابلة للبرهان حتى تصلح أن تكون مبادئ . فان هناك
نوعان من المبادئ خاصة ومشتركة

فالمبادئ الخاصة هي ما تعلقت بعلم من العلوم . والمشتركة ما تعلقت
بطائفة من العلوم في آن واحد . فتعريف الخط المستقيم خاص بعلم الهندسة
أما البديهيات مثل : الشيطان الماديان لشيء واحد متساويان ، فمشتركة عامة
بين طائفة من العلوم . وقرر ارسطو أن المبادئ الخاصة تشمل التعريفات
والمصطلحات الخاصة بكل علم ، مثل وجود الوحدة والكهيات ، وكأها
مبادئ خاصة بعلم العدد أو الحساب . ووجود الحركة مبدأ خاص بعلم الطبيعة
وأما المبادئ المشتركة فهي البديهيات

ولذلك وضع ارسطو القاعدة الآتية : يجب أن نبرهن على كل شيء
بمبادئه الخاصة . لا بمبادئ علم آخر لا يتعلق به . فلا نبرهن على شيء من
علم الحساب بدليل من علم الهندسة ما لم يكن بين العامين ارتباط كما فعل
(ديكارت) حين برهن على نظريات الهندسة بعلم الجبر . لأن موضوع علم
الهندسة الكهيات ، وهذه يمكن الاستعاضة عنها بالرموز الجبرية

قوانين البرهان — وضع ارسطو للبرهان القوانين الآتية : —

(١) البرهان الكلى أقوى من البرهان الجزئى

(٢) البرهان الايجابى يفضل البرهان السلبى

(٣) البرهان الايجابى والسلبى يفضلان البرهان على بطلان النقيض

— طريقة المحال — أى البرهنة على بطلان نقيض الشئ لاثبات وجوده

وهناك برهان تام ، وهو برهان بالعلة ، وبرهان ناقص ، وهو برهان

بالمعلول

القياس الخطابى — جعل ارسطو القياس الخطابى فى مقابل القياس

البرهانى . لأن هذا الأخير يختص كما قلنا بالضروريات أى مؤلف من

مقدمات يقينية تفيد اليقين (واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق

للواقع الدائم)

وأما القياس الخطابى فهو مؤلف من مقدمات جائزة أو مظنونة

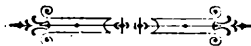
ويسمى كذلك بالدليل الخطابى وهو اسلوب الدفاع عند المحامين ، وفى

الاختلافات السياسية ، وأحياناً عند الفلاسفة ، وهو اجراء الموازنة بين

أدلة الثبوت ، وأدلة النفى ، والمنفعة والضرر ، أو الترغيب والترهيب ،

والأسانيد التى تقدم لجهة الايجاب تسمى أدلة ، والأسانيد التى لجهة

النفى تسمى معارضات



الباب الثامن

الاستقراء

الاستقراء : هو تتبع الجزئيات لنخرِّج منها حكماً عاماً . فهو عكس القياس الذي هو استنتاج الخاص من العام . أما الاستقراء فهو استنتاج العام من الخاص . قلنا في علم النفس : إن الاستقراء من عمل الذهن . وتكلم هنا عن المسئلة المنطقية التي اثارها الاستقراء

مسئلة الاستقراء : جميع الظواهر الكونية التي عرفناها كان طريق علمنا بها التجارب الجزئية . ومع هذا فقد حكمنا بعمومية قوانينها ، ودوامها فمثلاً : قوانين سقوط الأجسام في الفراغ ، انما جاءت من مشاهدة سقوط بعضها . وكذلك ترتيب الحيوان الى ثديي ، وغير ثديي ، ومجتر ، وغير مجتر ، والى غير ذلك ، كلها جاءت من طريق المشاهدات الجزئية ، وعليها بنيت العلوم الطبيعية ، والتاريخ الطبيعي

كيف كان الاعتماد على الاستقراء ؟ وكيف حصل الاطمئنان الى نتائجه حتى نرى الناس في أمن ووثوق من تلك المعلومات كأنها حقائق ثابتة ؟ كيف نفسر أن عملاً تجريبياً محضاً ليست له أدنى قيمة منطقية يكون أساساً لا لعلوم الطبيعة فقط بل ومؤدياً كذلك إلى اليقين في الحياة العملية ؟ لا شك أن تآزر طرق الاستنتاج والاستقراء هو الموصل إلى متانة النتيجة .

ان قوة الاستقراء ترتبط تماماً بتعدد المشاهدات ، فكما زادت وتناهت كلما قربت من اليقين . من الذى يشك فى أنه هالك يوماً ما ؟ لا أحد . لأنه من مشاهدة الملايين من الناس يموتون . استقرت حقيقة الموت فى النفوس ، وأصبحت من الأمور اليقينية

الحل الاسكوتلاندى — يقول أصحاب هذا المذهب ان الاستقراء مبنى على مقدمة كبرى مقدرة تسمى بالمبدأ الاستقرائى . وهو مبدأ كلية قوانين الطبيعة ودوامها . أعنى أن مبدأ الاستقراء مبنى على حكيم ، وهما : أولاً — العالم خاضع لقوانين ثابتة . ثانياً — العالم خاضع لقوانين عامة . . . أما دوام قوانين الطبيعة فيجعل كل مشاهدة تنوالى قضية محققة . وإذا لم تكن قوانين الطبيعة عامة ، فالمعرفة البشرية تكون مقصورة على الاشخاص الذين شاهدوا التجربة . ولكن هذه القوانين بعينها تجرى دائماً ، والمشاهدة حاصلة من أمثالهم ، وهذا ما يجعلها حقيقة عامة

وقال مخالفوهم : ما حوى هذه الكبرى المزعومة ؟ قوانين الطبيعة عامة ودائمة ؟ هذا معناه ان الطبيعة خاضعة لقوانين ولا تفيد شيئاً آخر (حتى كانت كبرى لقياس منطق)

وقال آخر : يريد أصحاب هذا المذهب أن يقولوا : شاهدنا بالتجربة القانون الفلانى . وكل قانون عام . إذاً هذا القانون عام . وبناء عليه يكون كذلك فى كل زمان ومكان . لأن هذا معنى قولهم : القوانين المشاهدة فى حالة بعينها تبقى هى فى جميع الأحوال المماثلة .

ولكن هل يكفي مجرد القول بأن الحادث الفلانى قانون ؟ وهل هذا

هو كل الاستقراء؟ كلا، إن المسئلة تنحصر بالتدقيق في معرفة ما اذا كانت الامور المشاهدة قانوناً أم لا . واذا قررنا أنها قانون كان القول بانه ثابت وكلى ، تحصيل حاصل . ولا يفيد شيئاً في تأييد نظرية الاستقراء وكذلك لا يقدم في المسئلة ولا يؤخر تحليل المبدأ العام لدوام القوانين الطبيعية الى مبدئين آخرين هما مبدأ العلة الفاعلية ومبدأ العلة الغائية . فان ذلك كله انما يفيد في معرفة وجود القوانين في الطبيعة ودوامها . ولكن لا يفيد شيئاً في المسئلة المنطقية الموضوعية لمعرفة كيف يستنتج وجود قانون ما من بعض تجارب جزئية . كيف يمكننا أن نقول ان فعلاً ما قانون؟ فهل نقول ذلك بناء على التجربة؟ وهي لا تفيد شيئاً غير تعدد التجارب الجزئية؟ وكيف يستنتج من احوال عارضية قانون عام؟ أم بالتكرار، وما فضل التكرار؟ ونحن مهما كررنا التجربة عشرات ومئات لا يكون عملنا شيئاً بجانب اللانهاية . اذاً فالمنهج الاسكوتلاندى لم يزدنا بياناً عن حقيقة الاستقراء

حقيقة النظرية الاستقرائية - يتساءلون كيف ان عدداً من التجارب يوصلنا الى قانون عام كلى لا استثناء فيه؟ اذا جئنا مثلاً بماء مغلى تحت ضغط بارو مترى ثابت مقداره ٧٦ سنتجراد ووضعنا فيه ترمومترأ وشاهدنا أن الزئبق ارتفع الى ١٠٠ درجة . نقول انه كلما كان الماء مغلى على هذه الدرجة ووضع فيه ترمومتر فانه يرتفع دائماً الى درجة ١٠٠ . هذه الظاهرة حاصلة من جميع التجارب التى عملت للان ولا زالت تحصل ايضاً، ولكن عدد هذه التجارب مهما كثر فانه لا يفيد بجانب اللانهاية . فهل اللانهاية

هى التى تثبت لنا ان هذه الظاهرة ثابتة فى كل زمان ومكان ؟ بالتأمل نرى ان حقيقة الاشكال ليست فى ان تستنتج من الماضى الى المستقبل - أى طول المدى - وانما الحل فى تفسير الحوادث السابقة . فالمسئلة ليست معرفة ما اذا تبعا قانونا من القوانين نبحت هل هو ثابت لا يتغير (لان ذلك مقرر) ولكن المسئلة هى: هل الظاهرة التى شوهدت تعبر عن قانون ؟ وكذلك ليست المسئلة معرفة ما اذا كانت العلل الواحدة تنتج معلولات واحدة هذا مقرر معلوم) ولكن المراد هو معرفة ما اذا شوهدت ظاهرة من الظواهر هل هى علة والأخرى معلولة لها أم لا ؟ قررنا ان غليان الماء يحدث صعود العمود الترمومترى الى ارتفاع سميناه ١٠٠ درجة ، فاذا قررنا بناء على التجارب التى عملناها ان الغليان هو المسبب لصعود الترمومتر . كان ذلك كل المسئلة لانه اذا قررنا ان هناك قانونا بناء على التجارب التى تمت فالاستقراء تم بذلك ، وكان الاستقراء فى كل وقت ليس الا نتيجة منطقية

وفى الواقع يمكننا ان نضع قاعدة: العلل الواحدة (فى ظروف بعينها) تنتج معلومات واحدة . وهذه ليست الا صورة معكوسة من مبدأ العلية (الذى شرحناه فى علم النفس) . اذاً غليان الماء علة ، وصعود الترمومتر الى ١٠٠ درجة معلول . فيكون السبب بعينه (الغليان) ينتج دائماً المعلول نفسه (الصعود) وهذا ليس الاقياس . ولكن الاستقراء كله فى المقدمة الصغرى وهى انه فى جميع المشاهدات كان الغليان علة ، والصعود معلول . وبعبارة اخرى: ان هاتين الظاهرتين كانتا مرتبطتين بقانون وهذا ما يلزم اثباته لكى يكون الاستقراء مبنياً على اساس منطقي

ولا ثباته نقول — اذا فرضنا ان هذه العلاقة ليست القانون فاذنا
نقول ؟ اذا قلنا ان غليان الماء ليس بعلة وان صعود الترمومتر ليس بمعلول
كانت العلاقة التي بينهما عارضية ، اى ظاهرية ، وليست واقعية ، اى وقع
ذلك مصادفة. أو اذا قلنا : ان العلاقة بين غليان الماء وصعود الترمومتر ليست
بقانون من قوانين الطبيعة ، وجب افتراض وجود أسباب آخر لا علاقة
لها بغليان الماء هي التي سببت صعود الترمومتر الى ١٠٠ درجة ، واذا قلنا
بوجود هذه العلاقة بينهما كان ذلك قانوناً ، واذا لم نعرف بوجود قانون
الطبيعة ، وجب أن نعرف بأن المصادفات قد تأتي بعجائب الاتفاقات
الثابتة . اذاً يكون صحيحاً ما ظهر لنا استحاله اولاً وهو المبدأ الاستقرائى
الصحيح : كل مصادفة ثابتة لها علة محكمة معينة وهو ما نعبر عنه بالقانون

فعقدة الاستقراء اذاً ليست فى تكرار المشاهدات الى ما لانهاية ،
ولكنها فى ستر المصادفة الحاصلة ، وتكرار المشاهدة يزيد فى قيمة تلك
المصادفات

ويتألف الاستقراء من مدتين ، ويرجع الى قضيتين

الأولى هي : كل مصادفة ثابتة للظواهر لها سبب وجودى ، سواء كان
ذلك فى علية احدى الظاهرتين بالنسبة للأخرى ، أم كان فى علية مشتركة
والثانية هي : كل علية وجدت فى ظروف بعينها تنتج دائماً
معلولات بعينها .

وهاتان القضيتان هما من نتائج مبدأ العلية . فلا ضرورة اذاً فى
تسميتها بالمبدأ الاستقرائى ، أو النظر الاستقرائى

الكتاب الثاني

منطق المادة او اساليب العلوم

الباب الاول

العلم واقسام العلوم

١ - العلم - قبل البحث في موضوع كل علم وأسلوبه الخاص به ،
نبحث فيما هو العلم على العموم ، وما هي الصفات المميزة للمعرفة العلمية ،
وكيف يكون التعبير العلمي ، وفيما يكون

(١) المعرفة الحسية^(١) والمعرفة العلمية^(٢) - العلم هو المعرفة ، غير أنه
ليس كل معرفة تكون عامية . فان مشاهدة حجر يسقط مثلاً بعد انفصاله
من صخرة وتدحرجه على ارض منحدره ثم وقوفه ، إنما يؤدي ذلك الى
معرفة حسية ، لا عامية . وكذلك الصوت لدى المعرفة الحسية إنما هو
حساس سماعي في قوته وورنته . والضوء والألوان إنما هي تأثير نوعي غير قابل
للتحليل يقع على الشبكية . اما في نظر العلم فالصوت عبارة عن حركة
تموجية مختلفة السرعة ، والضوء من تموجات الأثير . وهكذا ، فالظواهر
الحسية مع بعدها عن الحقيقة ، ليست شيئاً في ذاتها ، وإنما هي علامات ،

(١) الادراك الجزئي (٢) الادراك الكلي

ودلائل للأشياء ، ولكنها تغير من أشكالها ، وتستر من حقيقتها ، فهي مجرد مواد تحت التفسير .

وكذلك لا نقتصر على مشاهدة الحوادث ، والخواص ، والتغيرات ، بل يلزمنا اختصارها وتفسيرها . فالعلم يرد كثيراً من الظواهر الجزئية الى قليل من العناصر البسيطة ، وتكون هي هي بذاتها . فمثلاً الضوء ، والحرارة ، والصوت ، والكهرباء ، وغيرها ، كلها في نظر العلم ظاهرة واحدة ، وهي الحركة . وهل ترى شيئاً أكثر اختلافاً في الظاهر من ثلاثة أمور ؟ مثل قطعة من الفحم تحترق ، وقضيب من الحديد يحمى ، وحيوان يتنفس ؟ ولكن العلم يكشف لنا وحدتها الأساسية ويرينها ظاهرة واحدة ذات ثلاثة مظاهر : وهي التأكسد . كذلك يفعل العلم بواسطة الاختصار ، والتجريد ، والتحليل ، برد المركب بسيطاً ، والكثرة الى الوحدة ، والخاص الى العام .

وليس كل ما تقدم هو العلم ، بل العلم يطلب أيضاً معرفة الشروط الضرورية لحدوث الظواهر والتغيرات التي تحصل لها ، أى الأسباب ، حتى قيل : ان العلم هو البحث عن العلة والأسباب . ولما كان التصاق الشيء بعلة ثابتاً لا يتغير بالضرورة ، سمى قانوناً ، وكان العلم عبارة عن اكتشاف تلك القوانين .

(ب) حدود المعرفة العلمية — قلنا ان العلم من شأنه رد الحوادث المتعددة ، والجزئية ، والمركبة ، الى عدد من القوانين تضيق حلقاتها رويداً رويداً الى أن تصير عامة . فالقانون يفسر لنا الحادثة ، بأن يفهمنا كيف

تحصل في شرائط معينة ، وعلى أية كيفية . وكذلك يفسره لنا رده الى قانون أعم منه باعتباره جزئياً من جزئياته .

ويلاحظ أن العلم لا نعرف منه الا كيف تقع الظواهر، لا لم تقع ؟ فمثلاً عند سقوط شعاع ضوئي على سطح ما ، يعرفنا العلم كيف يقع الشعاع وان زاوية سقوطه ، تساوي زاوية انعكاسه . ولكن لم كان ذلك ؟ أو لم لا يقع على هيئة أخرى ؟ فليس ذلك في مقدور العلم .

هذا وقد تكون القوانين المتعددة التي أظهرها العلم حتى الآن مختلفة الأصل ، أى ليست ذات أصل واحد ، وقد يكون هذا الاختلاف والتباين ظاهرياً لنقص معلوماتنا ، وقصور أدوات البحث لدينا . فقد شاهدنا — بفضل المباحث العلمية — اختفاء كثير من الفروق كنا نظنها فيما مضى جوهرية ، فاذا هي في الواقع عرضية . وما يدرينا ؟ فلعل العلم سوف يصل بنا يوماً ما الى تأييد الرأي القائل بأن « العالم حقيقة واحدة »

٢ - أقسام العلوم

اذا كانت غاية جميع العلوم واحدة ، وهي اكتشاف الروابط والعلاقات التي تبين الظواهر بعضها بعضاً ، فانها لا تبحث في موضوع واحد ، بل في مواضيع مختلفة ، وذلك ما يستدعي أن يكون لكل منها مباحث خاصة ، وأسلوب خاص . لذلك يهمننا معرفة أنواع العلوم المختلفة ، أو على الأقل العلوم الأساسية منها ، التي يمكن تمييز بعضها عن بعض ، وكيفية توزيعها . ومن هنا نشأ تشعب الآراء في تقسيم العلوم .

تقسيم أرسطو - قسم أرسطو العلوم الى ثلاث مجاميع وفقاً للغايات الثلاث لنشاط الانسان ، وهي : عرف ؛ عمل ؛ أنتج . فالعلوم النظرية هي علوم ما بعد الطبيعة ؛ والعلوم الطبيعية ، والرياضية . والعلوم العملية هي الأخلاق ، والاقتصاد ، والسياسة . والعلوم الشعرية هي : صناعة القريض ، والبيان والدليل الخطابي .

تقسيم باكون - - وقسم باكون العلوم الى ثلاثة أنواع حسب القوى العقلية العاملة في تكوينها وهي : التخيل ، والحافظة والنظر . فنسب الى التخيل صناعة القريض بأوسع معانيها ، (الفنون الجميلة والعلوم الادبية) ونسب الى الحافظة التاريخ المدني والطبيعي . ونسب الى النظر علوم ذات مواضيع ثلاثة وهي : الخالق (علم التوحيد) والطبيعة (ما بعد الطبيعة والطبيعة) والانسان (دراسة علاقات النفس والجسم علم النفس والمنطق والاخلاق)

تقسيم اغست كونت - وقسم كونت العلوم الى علوم مجردة ، وهي الباحثة عن القوانين العامة بصرف النظر عن الموجودات والكائنات التي تعمل فيها هذه القوانين . والى علوم محسوسة ، وهي الباحثة عن هذه الكائنات أو الموجودات في تركيبها ، وكما تظهر لنا بالتجربة . والى علوم ثانوية (كالقسموغرافيا ، والجيولوجيا ، والارصاد الجوية ، والنبات ، والحيوان الى آخره) وكلها علوم مشتقة من العلوم الأولى .

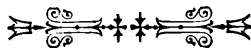
تقسيم هيربرت سبنسر - وتابع سبنسر اغست كونت في تقسيمه أو ما يقرب منه وأطال في التقسيم . وانا لنقتصر على الأقسام الأصلية وهي :

١ — العلوم المجردة Abstraites الباحثة عن محض العلاقات ، والمحددة للصور العامة ، كالمنطق ، والعلوم الرياضية

٢ — العلوم المجردة المحسوسة Abstraites-concrètes وهى التى تنظر فى الظواهر (ولذلك سميت محسوسة) ولكن بعيداً عن الكائنات التى تشاهد فيها وتميز بعضها عن بعض (ولذلك سميت مجردة) مثل الطبيعة والكيمياء .

٣ — العلوم المحسوسة Concrètes وهى التى تنظر فى جميع الكائنات من حيث تركيبها الحقيقى ، والقواعد التى تتولد من الخواص المختلفة الفعل ورد الفعل المتبادل بينهما ، مثل علم ظواهر الحياة ، وعلم النفس وعلم الاجتماع

تقسيم العلوم من حيث اسلوبها — على هذا النوع تجد أن هناك ثلاثة مجاميع : (١) العلوم الاستنتاجية الاصلية ، وهى الرياضيات (٢) العلوم الاستقرائية الاصلية ، وهى العلوم الطبيعية والكيمائية وعلم ظواهر الحياة (٣) العلوم الاستقرائية التابعة ، وهى علوم النفس والاجتماع المسماة بالعلوم الادبية



الباب الثاني

اسلوب العلوم الرياضية

(١)

موضوع هذه العلوم

(١) فروع الرياضيات - الرياضيات تبحث في الكمّ والمقدار، أعني الخاصية التي توجد في الأشياء، والتي تكون قابلة للزيادة أو النقصان، قليلاً أو كثيراً. والمقادير على وجهين إما منفصلة، أو متصلة. فالمنفصلة كالأعداد، وهي ما كانت زيادتها أو نقصها بالجمع أو الطرح. والمتصلة كالخطوط، والسطوح، والأحجام، أي كل امتداد يتصوره العقل.

والنظر في الكم المنفصل يكون على جملة صور: علم العدد، أو علم الحساب، وهو علم النظر في الأعداد مباشرة. وقد يدلون الأعداد برموز تعميماً لها، ويسمون ذلك بعلم الجبر، وهو العلم الباحث في النسب والمعادلات التي تكون بين الأعداد مهما تنوعت. وكذلك عند النظر في الروابط التي تربط التغيرات المتلازمة لكميتين تكون احدهما مكررة للأخرى. ويسمون ذلك بعلم حساب الدوال *Calcul des fonctions* وهو أعم من علم الجبر.

وعلم الهندسة ينظر في الفضاء، أو الأشكال التي يمكن أن ترسم في الفضاء.

وقد ظن قدماء الرياضيين أن علم الكم، المنفصل منه والمتصل، يتباينان وأن لا اتصال بينهما حتى ظهر العلامة (ديكارت) واثبت فساد هذا الزعم، واكتشف الهندسة التحليلية وأبان أنه يمكن استعاضة أى شكل هندسى بمعادلة، بحيث اذا تتبعنا التغيرات المختلفة للكميات في هذه المعادلة نعرف منها تغيرات الشكل الهندسى. وكذلك لما اخترع (لايبنتز)، (نيوتن) حساب اللانهاية Calcul infini tésimal أمكن قياس الكميات المتصلة بانتخاب وحدة تكون اصغر من كل كمية معلومة، أى (متناهية في الصغر)

(ب) موضوع الرياضيات - قال اغست كونت: إن موضوعها قياس المقادير، أو الكميات. وقال: إن قولنا مقياس المقادير لا يلزم أن يفهم منه مجرد مقارنته كمية بكمية أخرى مثلها مفروض أنها معلومة ومتخذة وحدة بين سائر الكميات التي من نوعها. لأننا لو قلنا ذلك لكان علم الرياضيات علماً بسيطاً، لا يستحق شهرته الفائقة، ومنافعه الجمة. فان مقياس الكميات لا يكون بواسطة مقارنتها مباشرة بكمية اخرى متخذة وحدة. فمثلاً: مقياس دائرة معلومة لا يمكن تعيينه بمقارنتها بمقياس دائرة صغيرة تكون هي قدر هذه القوى مرات محدودة. هذا مادعا الذهن الانساني إلى البحث عن طريقة لتعيين الكميات بالواسطة متى تعذرت المقارنة مباشرة

والطريقة العامة المستعملة لمعرفة الكميات أو المقادير تنحصر في ربطها بمقادير آخر ، وتكون هذه المقادير الأخر قابلة لأن تكون معينة مباشرة . وبواسطتها يمكن الوصول إلى اكتشاف الأولى بالنسبة التي توجد بين الطرفين .

على هذا يمكن تعريف العلوم الرياضية بأنها علم يبحث فيه عن مقاس الكميات بالواسطة . أى تعيين الكميات بكميات أخر بواسطة النسب المحكمة التي توجد بينها .

غير أن هذا التعريف ليس عاماً على ما يظهر . لأن علم الحساب العالى المتعلق بالنظر في خواص الأعداد في ذاتها لا علاقة بينه وبين مقاس المقادير . وكذلك يوجد بجانب (هندسة الكميات) هندسة للصور والأوضاع الخاصة بالنظر في النظام والوضع ، دون المقاس .

ولذلك اعطوا علم الرياضة في مجموعه معنى أعم واضبط ، فقالو : إن موضوعه تعيين القوانين الخاصة بالتغيرات المتلازمة للكميات ، فكل معادلة ، أو نظرية هندسية تعبر عن قانون وضعه الذهن وصرح بإمكانه . أى نسبة بين الكميات بحيث لوغيرنا مقادير بعضها امكن معرفة تغيرات مقادير الأخرى ؟ فالمعادلة

$$٠ = ٢ + ٢ + ٢$$

هذه تدل على نسبة ثابتة بين و ، ب ، ك . ويمكن التساؤل عما

يكون مقدار (و) اذا كانت

$$٠ = ٢ - \frac{٢}{٤} ك$$

فالأعداد نفسها والأشكال ليست إا قوانين حقيقية . لأن العدد حالة خاصة معينة من قانون جمع الوحدة بعضها إلى بعض . ومحيط الدائرة عبارة عن قانون يتبعه المهندس يجعل نقطه تتحرك في مستوى مع حفظ البعد بينها وبين نقطة ثابتة . وهو عين ما نراه في الهندسة التحليلية حينما تعبر عن محيط الدائرة بالمعادلة الآتية :

$$و^2 + ي^2 = ح^2$$

كذا كانت الرياضه كباقي العلوم غايتها البحث عن قوانين أو نسب التغيرات المتلازمة . إنما قوانين الرياضه لا تجيء من ناحية التجربة بل وضعها الذهن مبدأ مقررأ ، فهي من اولياته .

(٢) أجزاء البرهان الرياضى

أجزاء البرهان الرياضى ثلاثة : التعريفات ، والبديهيات ، والمسلمات ولنبحث الآن عما هى ، وعن أصل كل منها ، واهميتها فى البراهين الرياضيه فنقول : -

(١) - **التعريفات الرياضيه** - قلنا : إن التعريفات الرياضيه مصدرها قوانين وضعها الذهن . قال بعضهم : إن التعريفات الرياضيه مثل سائر المعانى ، جاءت من ناحية التجربة . وقال بعضهم : إنها جاءت من توليدات الذهن وابتداعاته . والحقيقة أنها تولدت من الأمرين معاً . فإن مشاهدته الإنسان الأولى لفروع الشجر ، واستدارة القمر ، وتكور الخوخ ، وجذع الشجرة ، مثلاً ، أوحى إليه معانى كثيرة ، كالمختلط المستقيم ، والدائرة ،

والكرة، والاسطوانة، ومحيط الدائرة إلى غير ذلك. ولكن نرى من بين الأشكال الهندسية ما لا مثيل له في الموجودات، بل هو من مبتدعات العقل البشرى المحض. إذًا تكون التعريفات الرياضية وليدة المشاهدات والذهن معًا

ويشترط في التعريفات الرياضية التي هي قانون تكوين الأعداد والأشكال: -

١ - أن تكون مبدأ مقررًا، أي أنها سابقة على معرفة جميع الخواص الأخر التي يمكن اكتشافها أوليات بعد شيئًا فشيئًا، فمثلاً: تعريف المثلث، وهو سطح محوط بثلاثة أضلاع، لا يدل باديء بدء على أن مجموع زواياه يساوي قائمتين، بل عرف ذلك بعدد عند البحث في خواصه.

٢ - أن تكون كلية. أي أن تنطبق على كل نوع من مدلولها، فلا تخشى من عقبة تبدو عند تطبيق تعريف الدائرة على أية دائرة جديدة.

٣ - أن تكون نهايته لا تتغير، أي إذا كان للطبيعي أن يغير رأيه في خاصة من خواص الحرارة، أو الكهرباء، بتقدم العلم، أو يرى خطأ رأيه في حيوان، أو نبات، لملاحظات جديدة، فإنه لا ينتظر من العلوم الرياضية أن يستجد فيها ما يغير معنى المربع أو المعين، أو القطع الناقص أما أهمية التعريفات، فهي أنها أساس البراهين، والاستنتاجات الرياضية، كما لا يخفى.

(ب) البديهيات والمسلمات — (Axiomes et postulats) لا

تستخلص البراهين الرياضية من التعريفات، ولكنها قد تبني على بعض

قضايا تكون لها بمثابة مبادئ . وهذه القضايا بعضها مشترك في جميع العلوم الرياضية ، وبعضها خاص بالهندسة . فالأولى تسمى بالبدهييات ، والأخرى بالمسلمات .

١- فأما البدهييات - فقد اختلف علماء الرياضة في عددها « فافليدس » جعلها اثنتي عشرة . « ولوجندر » ردها الى خمس فقط . وبين هذه البدهييات اختلافات عظيمة ترى ظاهرة عند مقارنة بعضها ببعض فمثلاً : الأولى ، والرابعة ، والخامسة ، من بدهييات « لوجيندر » هي : (الأولى) كل كيتين مساويتين لثلاثة تكونان متساويتين . (الرابعة) من نقطة الى أخرى ، لا يمكن ان يرسم إلا خط مستقيم واحد . (الخامسة) كل كيتين ، أو خطين ، أو سطحين ، يكونان متساويين ، متى طبقت إحداهما على الأخرى ، فاستويا في جميع امتدادهما .

فالأولى ذات صفة عامة ليست للبدهييتين الأخرين ، لأنها تنطبق على كل كمية مهما كانت ، عدداً ، أو شكلاً . وأما الرابعة فلا تدل الا على خاصة معينة ، لشكل معين . والخامسة تراها أعم من السابقة ، وأخص من الأولى ، لأنها لا تخص الا الأشكال الهندسية . فالأولى بدئية . والرابعة : مسلمة . والخامسة : تعريف .

إذاً تتميز البدهييات ، عن التعريفات والمسلمات . فبينما نستفيد من التعريفات (طبيعة) المبدأ ، أو (ماهيته) نستفيد من البدهييات والمسلمات (العلاقة) أو الرابطة التي بين الكميات ، فهما من نوع الدعاوى النظرية ، انما الفرق بين النوعين أن البدهييات ، والمسلمات ، فضلاً عن انهما ظاهران

بالبداهة ، ولا يحتاجان الى برهان ، فانهما لا يقبلان البرهان . والبديهيات تدل على علاقة معينة ، بين كميات غير معينة . فمثلاً غير ما تقدم من البديهيات ، توجد القضايا الآتية : الكل أعظم من الجزء - إذا أضيف إلى كميتين متساويتين ، كميات متساوية ، يكونان متساويتين دائماً . وكذلك إذا طرحنا منهما كمية واحدة . وإذا أضفنا إلى كميتين غير متساويتين كميات متساوية يكونان غير متساويتين .

وبداهة البديهيات ، وكونها صحيحة بالضرورة ، آتية من كونها تطبيقات مباشرة لمبدأ الذاتية ، من حيث اتحادها في الكم لا في الذاتية .
٢ - وأما المسلمات - فهي كالبديهيات من حيث انها شبه دعاوى نظرية ، ومن حيث كونها لا تقبل البرهان . وتختلف عن البديهيات بكونها تدل على علاقة معينة بين كميات معينة .

فمثلاً (مسامة اقليدس) لا يمكن أن يرسم من نقطة خارجة عن خط مستقيم إلا خط متواز واحد . والمسلمات إذا أنكرت فلا يقع تناقض ما ، بخلاف البديهيات ، فإنها قائمة بذاتها ، وعلى ضرورات منطقية مطلقة .

أنى تأتي المسلمات ؟ وما هو نوع الضرورة فيها ؟ ليست المسلمات من قوانين الفكر الضرورية ، وليست هي على ما يظهر من نتائج التجربة ، وإنما هي من الشروط العامة لتمثل الفضاء الذى تعيش فيه . وكما قال (كنت) فى نظريته : انها من ضروريات تخيلنا . فالفضاء الذى نتخيله ، وتدرك الأجسام فيه ، وتتحرك داخله ، هو حتماً فضاء ذو ثلاثة أبعاد عندنا ، كما أردنا تخيل هذا الفضاء ، وهذه الأشكال الهندسية .

٣ - صور البرهان المختلفة

التحليل والتركيب - يجرى البرهان الرياضى منذ العهد الأول على طريقتين ، وهما : البرهان التحليلى ، والبرهان التركيبى . قرر « اقليدس » و « بايوس » أن التحليل ينحصر فى اقتراض الدعوى المراد إثباتها صحيحة ، واستنتاج النتيجة منها ، ثم قبولها صحيحة ، إذا اعترف بهذه النتيجة صحيحة . وبالعكس فى التركيب ، يبدأ بدعوى تثبت صحتها من قبل ، ثم يستنتج منها الدعوى المراد إثباتها كنتيجة للقياس . هكذا كان أسلوب البرهان مزدوجاً عند مهندسى اليونان . فالحقيقة (ب) يمكن اثباتها بأمرين ، إما أن تكون مبدأً لنتيجة صحيحة (د) أو تكون نتيجة لمبدأ صحيح (ا) .

ومع هذا فان القدماء لم يفرقوا بين الطريقتين ، لأنهم فى التحليل كانوا يدخلون التركيب أو يقدرونه حاصلًا من نفسه على الأقل . وفى الحقيقة أن التركيب عبارة عن (إثبات مخالف) (Contre épreuves) من الضرورى الأخذ به ، لأن طريقة التحليل على ما فهمنا لا تنتج حتماً ، إذ أن صحة النتيجة (د) لا تثبت ضرورة صحة المبدأ (ب) لأن القضايا الكاذبة قد تنتج قضايا صحيحة كما تقدم ولذلك قرر (لاينتر) أن القضايا يجب أن تكون متعادلة ، أعنى أن البرهان التركيبى ينعكس صحيحاً بالتحليل ، وبالاختصار لا يكون التحليل مضموناً إلا إذا كانت النتيجة التى وصلنا إليها تصح أن تكون بذاتها مبدأً للحصول على الدعوى (ب) وبعبارة أخرى إذا كانت علاقة الدعوى بالنتيجة قابلة للعكس . فإذا بدأنا من (د) المعترف بصحتها فاهتدينا إلى (ب) كنتيجة لها كانت الدعوى (ب) صادقة

بالضرورة ، لأنه إذا كانت القضايا المكذوبة قد تنتج قضايا صادقة . فان القضايا الصادقة لا تنتج إلا صادقة .

خرجنا من ذلك بأن للتحليل معنى مخالفاً ، وسيراً مغايراً ، لسير الطبيعة : فان طريقة التحليل تذهب من المجهول ، أو المعلول ، أو النتيجة ، إلى المعلوم ، أو العلة ، أو المبدأ . أى سيراً عكسياً يخالف النظام الطبيعي للأشياء ، فان العلة ، والمبدأ ، يسبقان المعلول ، والنتيجة ، ولذلك يسمونه (بالحل العكسى) .

أما التركيب فعلى العكس من ذلك فانه يذهب من المعلوم إلى المجهول . أى يرتكز من أول وهلة على المبدأ ، أو العلة ، ليستنتج النتيجة ، أو المعلول فهي الطريقة التدريجية التى تنفق مع السير الطبيعي .

وبناء عليه ، يكون التحليل منحصراً فى الذهاب من الدعوى المراد إثباتها ، والمسألة المراد حلها ، الى حقيقة بديهية ، أو سبق إثباتها ، أو رد المسألة إلى مسألة أبسط منها ، أو سبق حلها ، أو بعبارة أخرى يذهب من المجهول فيلصقه بالعلوم . فمثلاً . لاثبات الدعوى (ب) بدلاً من النزول من (ب) الى النتيجة (د) تصعد من (ب) الى المبدأ (د) وهكذا بدلاً من استخراج نتيجة من الدعوى المراد اثباتها ، تجتهد فى استخراج هذه الدعوى كنتيجة من دعوى سبق إثباتها . وفى هذه الحالة يكون التحليل كافياً متى نجح فى طريقته . ومما لا شك فيه أن كل دعوى تثبت بطريق التحليل ، يمكن اثباتها بطريق التركيب ، ان جرينا على عكس طريقة التحليل ، فهي طريقة تحقيق نافعة ، ولكنها ليست لازمة

ومع ذلك هل طريقة التحليل هذه فيها مزايا طريقة الأقدمين؟
قرر (دوهامل) Duhamel أن من المناسب غالباً استخراج
نتيجة من دعوى معلومة، لا إيجاد دعوى تكون هي النتيجة. وبالفعل
لا يزال الرياضيون يطبقون في الغالب طريقة القدماء في التحليل، ولكن
يجب ان تكون القضايا متعادلة. وبهذا الاحتراس تصبح طريقة التركيب
لا فائدة منها. لأن الرياضى لا يذهب إلى التحليل إلا نتيجة قابلة للعكس
مباشرة، ولا يكون القياس (إذا كانت (ب) صحيحة كانت (د) صحيحة)
مفيداً إلا إذا أمكن القول هكذا: (د) صحيحة إذا (ب) صحيحة
وعلى كل حال فان طريقة التحليل مهما كانت، فانها تفضل طريقة
التركيب، لأن نقطة البدء في حالتها محكمة
وهناك طريقة أخرى لقدماء الرياضيين، تسمى طريقة (المحال)
الغرض منها كما تقدم اثبات بطلان الشيء ليتبع ذلك إثبات وجوده. وللعلماء
على هذه الطريقة ردود، لأنها في نظرهم تحصر الذهن أكثر مما تنيره.

العلوم الرياضية والواقع

يعتبر العلماء ان العلوم الرياضية هي العلوم بالمعنى الصحيح ويسمونها
بالعلوم المحكمة Sciences Exactes لأنها تعطى الذهن يقيناً مطلقاً. وقد
حاول العلامة (ديكارت) أن يقيم على منوالها علماً كلياً يصل به إلى حل
المسائل الخاصة بجميع المحسوسات حلاً وثيقاً. وكذلك يأمل أصحاب
(اغست كونت) أن تصل العلوم الواقعية من هذا الغرض شيئاً فشيئاً،

فإن بالعلوم الرياضية ينتقل الذهن من حقائق ضرورية إلى حقائق ضرورية . فهو يعرج متسلقاً حلقات من القضايا مرتبطة بعضها ببعض أشد ارتباطاً ، ولكن اذا كانت هذه العلوم يقينية ، فما ذاك الا لكونها تعمل في عالم المجردات المحض . عالم المعانى التى يولدها الذهن ليس غير . وانها لتتباع كل التباعد عن الإدراك الحسى وتمعن فى التجرد حتى لتستعيض الأشغال والأعداد برموز . وهذا ما يدعو الى القول . بأن الحقيقة المستفادة من العلوم الرياضية ستبقى صورية محضة ، ولا تعتبر حتما الا بشرط تجردها عن صفة الواقع . ويظهر أن ما حلم به (ديكارت) كان مقضياً عليه ، ما دامت هذه العلوم حبساً على المجردات ، فلا تنتقل إلى عالم الأشياء المحسوسة .



الباب الثالث

الاسلوب التجريبي - العلوم الطبيعية

إن الغرض من علوم الطبيعة ، هو معرفة الظواهر والموجودات ، وعلى الأخص القوانين ، المتسلطة عليها . غير أن هذه العلوم مختلفة المواضيع فتكون حتماً مختلفة القوانين ، فمثلاً علم الطبيعة يبحث في الخواص العامة المشتركة بين جميع الأجسام ، على جهة التجريد ، بتقطع النظر عن طبيعة هذه الأجسام . فهو يبحث لايجاد روابط محكمة بين هذه الظواهر في تغيراتها من حيث الكم . كذلك الكيمياء أوجدت قوانين من حيث الكم لأنها في التفاعلات التي تفحصها تعنى بالأوزان ، والأحجام ، ودرجة الحرارة . وظاهر أن هذه الخواص أقل في عموميتها كثيراً ، عن الخواص التي تبحث فيها الطبيعة ، فان علم الكيمياء يبحث في الأجسام فرادى لتعيين الخواص المميزة لها بعضها عن بعض . فهي خواص مقررة من حيث الكيف ، أكثر منها من حيث الكم . فالكيمياء الى ناحية المحسوس أكثر من علم الطبيعة . وكذلك علم ظواهر الأحياء يبحث في خواص وظواهر هي الى جهة التخصص والترتيب أشد الخواص والظواهر الكيماوية ، كما سيجيء . فأقسام علوم الطبيعة يمكننا تعيينها من حيث الأسلوب إلى علوم طبيعية كيماوية ، وعلوم الظواهر الحيوية

(١)

الاطوار المختلفة للماء التجريبي - من البين الجلى أن الظواهر في هذا الكون لا تظهر على نوع واحد بل على أنواع شتى، وحالات متغيرة، ليس لها قيمة واحدة في المشاهدة والملاحظة. فمنها العرضى الزائل المتغير ومنها الجوهرى الثابت الدائم. وعلى هذا الأخير يدور محور البحث عند الطبيعيين.

كيف تكتشف النظريات العلمية؟ تكتشف النظريات العلمية بثلاثة أمور: المشاهدة - الفرض - التحقيق. فمثلاً شاهد عمال المياه بمدينة فلورنسا أن الماء لا يرتفع في الطلمبات إلا على ارتفاع ٣٢ قدماً فأوحى ذلك الى (ترشلى) ومن بعده « بسكال » فكرة صحيحة، وهى أن الماء يرتفع فى جسم الطلمبة عند تفرغه بسبب الضغط الجوى الحاصل على سطح الماء المكشوف. ثم اجرى كل منهما تجاربه لتحقيق هذا الحدس الصادق. فالمشاهدة وقعت أولاً فلما وصل نباها الى العلماء فرضوا لها فرضاً بمحض التفكير السليم، ثم اجروا من التجارب ما أثبت لهم صحة الفكرة. فالنقطتان الأصليتان هما تكوين الفرض وتحقيقه.

(٢)

الفرض - قال (كاود برنار) « لا توجد قواعد مقررة تولد فى المخ عند المشاهدة فكرة محكمة، منتجة، تقوم مقام الحدس فى ذهن المحرب قهديه الى بحث خصيب، إنما غاية الأسلوب الاهتداء الى طريقة إثبات

الفرض المفروض إما وجود فكرة سابقة ، أو فرض ، فمن ضروريات البحث التجريبي ، وإلا كان البحث عقيماً وقد يضل الباحث في إبعائه فلا يصل الى شيء ما . ويجب أن يكون هذا الفرض مطابقاً للقواعد العلمية المبنية على الضرورة ، والبساطة ، لأن الطبيعة تسير في عملها من أقرب الطرق وأبسطها . أما وجه الضرورة فلكيلا يكون للفرض تفسير آخر قد يكون أصح من الأول ، وأن يكون الفرض معقولاً ليس مبنياً على أسباب وهمية ، أو خفية ، أو اعتقادية ، بل يجب أن تكون الأسباب علمية واقعية

(٣)

الفصل العلمي - هو حجر الزاوية في جميع العلوم التجريبية ، كما

قال (كلود برنار) وله طريقتان : الملاحظة ، والتجربة .

١ - الملاحظة - لاحظ الشيء : لفت إليه ذهنه . ولاحظ الظواهر

انتبه إلى تولدها ، ليتعرفها جيداً ، ويستنبط قوانينها . والحواس هي الآلات المباشرة للملاحظة في علوم الطبيعة بشرط أن تكون سليمة في ادراكها ، دقيقة في تقديراتها . ولما كانت سلامة الحواس مشكوكاً فيها مستراباً في صحتها ، اخترع العلماء الآلات الصناعية كالنظارات المعظمة ، وآلات السمع والوزن . مثل ، التلسكوب ، والمكروسكوب ، والموازين الحساسة ، والكرونومتر وكآلات تسجيل الأصوات ، والحركات ، والتفاعلات ، ليستفسرها بعد العلماء والمجربين مثل الكارديوغراف ، (آلة تسجيل ضربات القلب) والسيستوغراف ، (آلة قياس الزلازل) وجهاز موران

(آلة حساب سقوط الأجسام) والألواح الفوتوغرافية، (التصوير الشمسي) وعدد عديد من الآلات التي اخترعت لضبط التجارب، وعمليات الاختبار ويجب في الملاحظة مراعاة شروط ثلاثة: -

(أولاً) يجب أن تكون الملاحظة كاملة - بمعنى ملاحظة الروابط الأصلية، لا العرضية بين الظواهر، وبعضها بعضاً، ملاحظة انتباه، وصبر، ومعرفة عملية، صادرة من اختصاصي. في العلم الذي هو موضوع البحث والتجارب. فلا تقبل ملاحظة عالم من علماء النفس، في تجارب كيمائية أو مباحث فلكية. كما لا يخفى.

(ثانياً) أن تكون مضبوطة - أعني ملاحظة الظواهر كما تقع وتحصل بلا زيادة، ولا نقص، ولا تعديل.

(ثالثاً) أن تكون محكمة - ومعنى الاحكام تحديد الكم، أو القياس، كما فعل (لاقوازيه) في أوزان المقادير وتحديد زمن التفاعلات الكيمائية (رابعاً) أن تكون على قاعدة - وليست من عمل المصادفات الكثيرة الوقوع في مشاهدات الظواهر الطبيعية. بل يسير العالم في اتجاهه على قواعد العلم الحاصل بشأنه البحث والاختبار. فشتان بين النظر الوجهي (Empirisme) والنظر العلمي

٢ - التجارب - عرفنا أن الملاحظة هي انتظار العالم تولد الظواهر لمراقبتها. اما التجارب فهي توليد الظواهر، لدرستها، واستفسارها، لتعرف علمها، ونتائجها. وجميع العلوم العصرية مدينة اطرقة التجارب، وكفى بالتجارب الكيمائية، والطبيعية، وغيرها، شاهداً ودليلاً.

قواعد التجارب — للتجارب قواعد محدودة ، بل لها قواعد شتى تختلف باختلاف طبيعة المسائل المبحوث فيها ، والأسلوب الخاص للنظر التجريبي كما سيجىء ، وإنما نذكر هنا باختصار الطرق التي قررها الشهير « باكون » وهى :

١ — وجوب تكرار التجربة الواحدة غير مرة ، فى الظروف المختلفة والأوساط المختلفة على قدر الطاقة .

٢ — الذهاب بالتجربة إلى أقصى الجهد . فقد أثبت (رينولت) بواسطة درجات الضغط العالية أن قانون (مريوط) قانون تقريبي ومحدود

٣ — إطالة التجربة بقدر ما يمكن لأنه ثبت أن بعض النتائج لا تظهر إلا مع الزمن ، فلو تعجل المجرّب لأخطأ فى حكمه على تجربته

٤ — عمل التجربة طرداً وعكساً . أعنى إبدال التحليل بالتركيب والتركيب بالتحليل وهكذا .

٥ — العناية بمصادقات التجارب — أعنى إذا صادفه فى تجاربه ظواهر غريبة عليه الانتباه لها ، والبحث فيها ، ربما أهدته الى اكتشاف جديد .

فالحوادث التي يجمعها العالم بواسطة الملاحظة والتجارب كلها مواد صالحة للنظر التجريبي الذي يفسرها لنا ، ويستخرج منها قوانينها . وهذا ما يسمى بالاكشافات العلمية

(٤)

التفسيرات العلمية - اكتشاف القوانين

غاية العلم اكتشاف النواميس الطبيعية، والروابط الموجودة بين الظواهر بالضرورة. وذلك على المذهب القائل بتقييد الحوادث، من طريق استقراءها وتتبعها لاستنباط قوانينها بالنظر الفكري، فمثلاً: اذا لاحظنا أن كرة من النحاس مرت من حلقة من العاج بالأمس ثم شاهدنا اليوم غير ما لاحظنا بالأمس فلا نشك في أن هذه الظاهرة مما يلفت النظر ويدعو الى معرفة العلة. فمتى قيست الحلقة ووجد قطرها لم يتغير عرفنا ان الكرة النحاسية تمددت، فما علة هذا التمدد؟ واذا فرضنا اننا بعد جملة تجارب ومباحث عرفنا ان الظاهرة المبحوث عنها انما هي ازدياد في حرارة الطقس، حق لنا القول بأنه في جميع أحوال المشاهدة كان ارتفاع درجة حرارة الطقس، وزيادة حجم الكرة مرتبطين برابطة التلازم

وهل يحق لنا بعد ذلك تعميم هذه النظرية على جميع الاحوال المشابهة لذلك؟ أما الشق الاول فيسمى (بتحديد القوانين التلازمية) وهذا من عمل العالم الذي يقصر جهده على إيجاد القوانين الكلية. وأما (تعميم تلك القوانين) فيخص الفيلسوف. ومن هنا نشأت مسألة (أساس الاستقراء) وسنحصر بحثنا في أمرين: الاول. المسألة العامة للاستقراء، أي قيمته في نظر العلم. والثاني: المسألة الفلسفية للاستقراء، أي قيمته في نظر الفلسفة.

(٥)

البحث عن العلة

اكتشاف العلة - ان الغرض الأول للعلوم الطبيعية، هو اكتشاف علة الأشياء . وليس معنى العلة في الفلسفة الواقعية أنها قوة موجودة تخلق الأشياء وخارجة عن عالم الظواهر ؛ كلا . فان معرفة وجود مثل هذه القوى أو عدم وجودها، وكيف يجب أن نتصور العالم بازائها . كل ذلك من خصائص علم ما بعد الطبيعة . فأما العلم فلا يتعرف مثل هذه المسائل ، أو علة أى شئ حادث آخر، ولكنه يرتبط مع الحادث الأول برباط ثابت محدود فاذا قلنا : إن الظاهرة (ا) هي علة الظاهرة (ب) كان معنى ذلك : إن وجود (ا) ضرورى وكاف أيضاً لوجود (ب) أى من جهة أن هذا لا يمكن أن يوجد بغير ذلك . ومن جهة اخرى انه يكفى وجود (ا) حتى تظهر (ب) كذلك

وبالاختصار : فالعلة في الفلسفة الواقعية هي « الشرط اللازم الكافى لوجود الشئ » أما القول (لم يكون الحادث « ب » مرتبطاً بالحادث « ا » ؟ أو ما هو سبب تعلق الظاهرتين بعضهما ببعض ؟) فليس من حدود العلم . والعلم لا يهيمه البحث في غير تقرير امكان وجود هذه الرابطة قد يرى لأول وهلة أن اكتشاف العلة أمر هين يسير على العالم الباحث ولكن الحقيقة تخالف ذلك نظراً لطبيعة ذهننا ، وتكوين الأشياء . ولو كانت حواسنا ذات قوة صادقة تصور لنا الاشياء بحقيقتها لما كان هناك تعب ،

ولا نصب . ولكن كما قال « هيوم » : إن الحواس تجعلنا نشعر بما يجري حولنا من الظواهر، غير أنها لا تعطينا معلومات صادقة صريحة في علة تأثير الظواهر بعضها في بعض . على أن الظواهر لا تبدو فرادى، بل جماعات مختلطة مشتبكة، فيتعذر العثور على العلة الوحيدة للظاهرة الواحدة، إلا بعد فرزها ونقدها، وابعاد العرضي منها، واستبقاء الجوهرى . ولا يخفى ما فى ذلك من مشقة .

طريقة فرنسوا (باكون) — يقول باكون : إن الأشياء مركبة من خواص ، أى طبائع ، وكل شىء له قانون تركيب خاص به ، أى صورة يوجد عليها . ومهمة العلم — قبل كل شىء — هى البحث عن هذه الصور . وهذا إعلان من ذلك الفيلسوف بأن هذه الصور لا تكون موضوعا للمعرفة الحدسية ، لان العقل البشرى لا يتناولها مباشرة . وإن عمل الذهن الإنسانى ينحصر فى تحديد الصور المضبوطة بواسطة حذف الصور الباطلة ، معتبرا أن بين الطبيعة والصورة رابطة تلازمية ، وانهما متلازمان وجوداً وعدمًا ويتغيران بنسبة واحدة أيضاً .

جداول (باكون) — يرى هذا الفيلسوف أنه عند عمل الملاحظة والتجارب تحرر جداول ثلاثة

الأول . يشمل الأحوال التى تتولد فيها الظاهرة التى هى موضوع البحث ، ولو كانت فى مواد مختلفة

الثانى . يشمل الأحوال التى لا تتولد فيها الظاهرة ، ولو وجدت من من بينها جميع الظروف التى تصحبها بوجه عام .

الثالث . يشمل الظروف التي تزيد او تنقص مع الظاهرة ، وبالكيفية نفسها ، سواء كان ذلك في موضوع واحد ، أو في مواضيع مختلفة .
فمثلاً — يشاهد أن معدنا يتمدد إذا تعرض لتأثير ينوع حرارة ، وأن التمدد يزيد أو ينقص أو ينعدم ، حسب تطور الحرارة بين الزيادة أو النقص أو العدم . نستنتج من ذلك أن هناك ارتباطاً تلازمياً بين الحرارة وتمدد هذا المعدن .

وقد يكتفى بجدول واحد من الثلاثة ، في بعض الأحوال . فمثلاً :
تقرير أن ظواهر المد والجزر تتعلق بجذب القمر ، يكتفى فيه بملاحظة التغيرات المتقابلة لهاتين الظاهرتين . ومتى استبعدنا — بواسطة النتائج الصحيحة — كل ما ليس يشترط في وجود الظاهرة التي هي موضوع البحث ، كان الأمل عظيماً في تلاشى القوانين الباطلة الوهمية ، وحينئذ تستقر الحقيقة في قاع البودقة . ومن الحق أن يقال أن (باكون) قد وصل بهذا الى روح الاسلوب العلمى ، فقد خالف أرسطو الذى يقول : « الماهيات » أى قوانين الاشياء تدرك بالحدس مباشرة . كما خالف أصحاب الكيمياء القديمة الذين كانوا يطرون لظواهر الموافقات التي كانت تبدو لهم بالاستقراء البسيط . وإنما أراد (باكون) بطريقته تعدد الأحوال ، لأنه يراها الطريقة المثلى لاستخراج العلة الحقيقية . ورماه مخالفوه بطول الطريقة وبعد تأكدها

اسلوب (استيوارت ميل) — اشتغل هذا الفيلسوف في بسط طريقة

(باكون) فابتكر فيها ثلاثة طرق ، وهى : التوافق ، والتخالف ، والتغيرات المتقارنة ، والتصفية .

طريقة التوافق — لنفرض أننا وجدنا الظاهرة (و) نتجت من الظروف ا ب ج د ، ثم بحثنا عن الأحوال الأخر المختلفة التى تنتج (و) أيضاً فاذا هى ما يأتى : —

- | | | | | | | |
|-------|---|---|---|-------|-------|---|
| (١) | ا | ب | ج | د | | و |
| (٢) | ا | ب | ج | | | و |
| (٣) | ا | د | ج | | | و |
| (٤) | ا | ب | د | | | و |

ثم قلنا إنه كلما كان المقدم معدوماً ، والتالى موجوداً ، كان ذلك المقدم ليس بشرط لوجود هذا التالى ، إذاً تكون (د) المحذوفة من التجربة (٢) و (ب) المحذوفة من التجربة (٣) و (ج) المحذوفة من التجربة (٤) يجب حذفها جميعها ويبقى المقدم (ا) اللازم للتجارب الأربع هو علة الظاهرة التى هى موضوع البحث

فمثلاً : عند البحث عن علة الصوت نقول : إن هذه الظاهرة تقع فى أحوال مختلفة بالضرب على قطعة نحاس ، أو طبلية ، أو بالنفخ فى بوق ، كل هذه الأحوال تجتمع فى شىء واحد ، هو تموج جسم رنان فى الهواء حتى يصل إلى حاسة السمع . فاذا حذفنا جميع الأحوال الأخر غير المشتركة بين هذه الظواهر المختلفة ، يبقى لدينا شىء واحد ، أو تقدم ثابت هو (التموج) ، وهو العلة المبحوث عنها

طريقة التباين — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) نتجت من الظروف ا ب ج د كما في التجربة (١) ثم بحثنا عن حالة أخرى مماثلة للسابقة بقدر الإمكان ، ولا تختلف عنها إلا بعدم وجود التالي ، ومقدم معاً فمثلاً وجدنا أن (و) لا تنتج من الظروف ب ج د حينئذ لنا أن نقول :

كل مقدم موجود ، في حين أن التالي معدوم ، فلا يكون هذا

المقدم إذاً هو العلة الكافية للتالي

(١) تجربة ا ب ج د و

(٢) » ب ج د و

(٣) » ا ب ج د و

مثلاً في التجربة (٢) المقدم ب ج د موجود ولكن (و) معدومة

إذاً يجب حذف هذا المقدم من صف العلة ، واذا كان المقدم ب ج د

ليس بعلة في التجربة (٢) فكيف يكون علة في التجربة (١) ؟ فاذا حذفنا

الزائد في التجريبتين فلا يكون غير المقدم (ا) الذي يمكن اعتباره علة التالي (و)

طريقة التغيرات المتقارنة — لنفرض اننا إذا وجدنا علة الظاهرة (و)

ناجمة من الظروف ا ب ج د ، ثم بحثنا عن تغيرات متقارنة بين التالي

والمقدم ، أعني عن أحوال يوجد فيهما مقدم يتغير مع التالي بنسبة واحدة

لنفرض اننا شاهدنا أن ا ب ج د ينتج و ، وكذا ا ب ج د

تنتج و

ا ب ج د و

ا ب ج د و

ا ب ج د و

يكون التدليل هكذا : — كل مقدم لا يتغير لا يكون شرطاً لازماً
وكافياً لتالٍ يتغير ، والمقدم ب د ج لا يتغير ، مع أن (و) تتغير ، إذاً
يجب حذفه ويكون (ا) هو علة الظاهرة

وللتحقق من الضغط الجوى . فرض (بسكال) أنه إذا ارتفع إلى
مناسيب مختلفة فعمود السائل يجب أن يصل إلى مناسيب مختلفة أيضاً ،
فينزل بقدر ما يرتفع ، ويرتفع بقدر ما ينزل ، وهو ما يشاهد فعلاً
طريقة التصفية — لنفرض اننا وجدنا علة الظاهرة (و) ناتجة من
الظروف ا ب ج د ، فاذا كان بمقتضى إحدى الطرق السابقة ب هي
علة ه و ج علة ل و د علة ي ، كان التدليل هكذا : —

ا	ب	ج	د	و	و
ب				ه	ه
ج				ل	ل
د				ي	ي

العلل الواحدة تنتج معلولات واحدة دائماً ، فيستحيل أن واحداً
من المقدمات ب ج د ، ومعلول كل منها معلوم من قبل ، يكون علة
(و) وعليه يكون التالى الصافى (و) معلول المقدم الصافى (ا)

لاحظ العلامة (لوفريه) اضطراراً فى سير السيار (أورانوس) فبتين
انه لم يكن من تأثير الشمس ، ولا السيارات الأخر ، وقال : إنه من فعل
كوكب آخر ، وحسب موضعه من السماء فاكشف السيار (نبتون)

هذه الأساليب الأربعة، المشهورة بأساليب الاستقراء، أو النظر
الاستقرائي عند العلماء، لا تزال موضع الشكوك: فليس للقوانين الطبيعية
ما للقوانين الرياضية من اليقين. لأنها لم تكن مقدرة مقدماً كما في
الرياضيات، وإنما استفادها العلماء من التجارب. وليس لدينا أدلة قاطعة
على مطابقتها للواقع. نعم قد يصادفها النجاح، وخصوصاً من وجهة العمل
ولكنها نظرياً لا تخلو من الشك



الباب الرابع

اسلوب علم الحياة - أقسام الكائنات

علمنا أن الأسلوب التجريبي قد نجح نجاحاً خاصاً، فيما يتعلق بالمادة فهل هو ناجح كذلك، فيما يخص الحياة؟ وهل علم ظواهر الحياة يختلف عن علمي الطبيعة والكيمياء؟ مضت الدهور وهم يقولون: إن القوى الحيوية مختلفة تمام الاختلاف عن القوى الطبيعية الكيماوية، حتى أن الدكتور بيشات (Bichat) وضع مقابلة بين النوعين دامت زمناً إلى أن جاء العلامة (كلود برنار) (Claud Bernard) فهدمها وقرر أن كل ظاهرة حيوية لا تخرج في الحقيقة عن كونها حادثاً طبيعياً كيماوياً. غير أن هذا الفسيولوجي الكبير قرر أن للمادة الحية خواص نوعية. مثل العضون - أعني ملاءمة الأجزاء المختلفة للكل - والتطور - أعني الرقي مع الزمن - والتغذية اللازمة لهذا التطور، والهضم، والموت، وقوة التوالد وأنه توجد « فكرة مدبرة » تتولى تنظيم الكائن الحي .

وعلم الحياة علم أصلي، يشمل التشريح، أو دراسة الاعضاء، والفسيولوجية أو دراسة وظائف الأعضاء، وتقسيم الكائنات، أو توزيعها إلى طوائف، كل طائفة تشمل نوعاً واحداً كما سيجيء

وأسلوب التشريح، الملاحظة بمساعدة الآلات الصناعية المعدة لذلك

غير أن كثيراً ما يحتاج العلماء إلى التجربة في توليد الظواهر الفسيولوجية للتحقق والتثبت .

وأما أسلوب الفسيولوجية ، فالتجربة للتحقق من وظيفة العضو ، بتعريضه للمؤثرات الخارجية على نحو ما تقدم

وأهم موضوعات علم الحياة ، تقسيم الكائنات العديدة الموجودة في الكون ، تسهيلاً لحصرها ، ودراستها . وقد اشتغل الطبيعيون بها اشتغالاً غاية في الاستقراء والتتبع ، حتى لا يكاد يكون الجزم بضبطها ودقتها غير بعيد عن الحقيقة

والتقسيم نوعان : وضعي ، وطبيعي

أما التقسيم الوضعي ، فلا يمكن تقريره الا في الأشياء المحصورة التي تحصى وتعد ، فيوضع لها نظام خاص تسهيلاً للاستدلال عليها عند البحث والتنقيب . وأما اذا كانت مما لا يحصى ولا يعد كالكائنات الحية الموجودة على ظهر البسيطة ، فهذه لا يفيد العلم فيها غير التقسيم الطبيعي ، المبني على وضعها طوائف طوائف ، وصنوفاً صنوفاً ، حسب اتحادها واختلافها في الأوصاف والخواص الطبيعية التي فطرت عليها ، وتميزت بها ، تلك المخلوقات بين أضرابها ، سواء اكانت هذه المميزات ظاهرة أو أصلية ، جوهرية في الأنواع بواسطة ملاحظتها ، ملاحظة دقيقة ، بصبر وعناية ، ولا تخفى صعوبة ذلك

ولا يزال غرض العلماء من تقسيم الكائنات إلى أقسام طبيعية ، في

حيز الأمانى . وقد يمتنع ذلك على جهد البشر . وستبقى هذه التقاسيم
وقعية في حقيقتها إلى حين

من المسلمات في علوم الظواهر الحيوية ، أن الكائنات الحية قابلة
لنقسيمها إلى أقسام قليلة العدد ، تندرج من الكثرة إلى القلة شيئاً فشيئاً
مثل : جنس ، ونوع ، وفصيلة ، وطائفة ، وفرقة ، وفرع ، وعشيرة

ويقول (أجاسيه) أن هذه الأقسام تتناسب مع قاعدة المعانى التى
شاءت القدرة الإلهية أن تنشأ الكائنات على مثالها ، وإن العقل
البشرى يسعى إلى تفصيل تلك المعانى

ويقول كوفيه (Cuvier) إن التقسيم الطبيعى يبنى على مبدئين .
وهما : التماثل ، والتبعية فى الصفات . فقد تجتمع بعض الصفات متلازمة
لأنها ضرورية لوجود الكائن ونموه ، وهذه هى الصفات المتماثلة ، مثل
الحيوانات آكلة اللحوم ، والحيوانات المجترة . غير أن هذه الصفات
المتماثلة ، تتعلق بصفات جنس آخر ، أعم من ذلك ، وبدونها لا يمكن أن
يتحقق وجودها « أعنى صفات شاملة » ، مثل الصفات التى يتألف منها
جنس الحيوانات الثديية يكون صفات شاملة بالنسبة للصفات التى تكون
للحيوانات آكلة اللحوم ، أو المجترة . لأن كل حيوان لا يكون من
الحيوانات الثديية لا يكون من هذين النوعين

بذلك تكون قاعدة (كوفيه) لا تختلف عن قاعدة (أجاسيه) فى
جوهرها ، لأن الطائفة فى رأى (أجاسيه) وسط بالنسبة للفرقة ، وهذه غاية

أعنى أن الطائفة يجب أن تتكون من مجموع صفات متماسكة ، ولكنها تابعة للفرقة التي هي ذات صفات شاملة

على مقنضى هاتين القاعدتين اللتين وضعهما (أجاسيه) و(كوفيه) يفهم أن هذه الأجناس الحيوانية ثابتة الأصول لا تتغير . ولكن نظرية (النشو والارتقاء) تثبت لنا وجهاً للمسألة غير ذلك . إذ يقول (دارون) إن الكائنات على حالتها الحاضرة لم تكن نتيجة تكوين خاص ، ونظام خارق ، بل وصلت إلى ما هي عليه الآن بأسباب طبيعية أثرت فيها من الخارج . وهي النواميس الثلاثة الآتية : التزاحم الحيوى ، وملاءمة الوسط والوراثة . وبفعل هذه النواميس الثلاثة تقلبت الكائنات مع الزمن على حالات مختلفة ، وقطعت مراحل تدريجية ، فانتقلت حياتها من البساطة إلى التركيب ، ومن التجانس إلى التباين . وقال : إن هناك أجناساً من الحيوان درست وانقطع وجودها ، وقد كانت حلقة اتصال بين الأجناس المختلفة التي تعيش الآن على سطح الأرض

وعلى كل حال ، فإن العمل بطريقة (أجاسيه) و(كوفيه) أو بنواميس (دارون) لا يخلو من صعوبات شتى ، وكلاهما طرق تقريرية ، لا قطعية



الباب الخامس

اسلوب علم الاجتماع والتاريخ

العلم الاجتماعي : رأينا في علم النفس أن الوجدانات تعيش في معزل بعضها عن بعض ، وان كل نفس عالم مقفل في ذاته . غير أن الناس على ما يظهر قد عجزوا منذ الخليقة أن يعيشوا فرادى ، فكأن قدر لهم أن يعيشوا جماعات متمازجة . والحالة الاجتماعية القديمة ، وجدت مع البشرية نفسها بحكم الشعور والواقع . ولذلك كانت هذه الحالة موضوع علم جديد ، عويص المسائل ، لم ينضج بعد . وهو (علم الاجتماع)

وضع هذا العلم الشهير (أغست كونت) وذهب إلى أن الذين يدرسون الإنسان في الاجتماع قد أغفلوا الشكل الاجتماعي نفسه . نعم إن الجماعة تتركب من أفراد ، غير أن هناك شيئاً أكبر من مجموعهم ، وهي أنها تمثل كائناً واحداً على التحقيق . هذا الكائن يسمى « بالكائن الاجتماعي » وهو ذو تركيب خاص كالجسم العضوي . وأخطأ من قال بالمشابهة بين هذا العلم ، وعلم الحياة . لأن لكل منهما شأنًا يختلف عن الآخر نوعاً وموضوعاً

وقد قسم (اغست كونت) هذا العلم إلى قسمين : الأول . القرار الاجتماعي Statique أى علم نظام الجماعات ، وشروط وجودها . والثاني . التموّر الاجتماعي ، أى علم نشوء الجماعات ، والرقى الاجتماعي . وقال :

إن شكل الجماعة وتطورها لم يكن متروكاً لمحض المصادفات ، بل هو خاضع لنواميس دقيقة ، كما تنبه له الشهير (منتسكيو) من قبل

صفة الأمور الاجتماعية : قلنا إن (أغست كُنت) يفصل بين العلم الاجتماعي ، وعلم الحياة ، فصلاً تاماً . على أن غيره من الفلاسفة يحاول أن يجمع بينهما . فهذا (سبنسر) و (شيفل) يذهبان إلى أن بين الجماعة والجسم العضوي وحدة تامة ، ويطبقون القوانين الفسيولوجية على الجماعات ويخلقون منها قوانين اجتماعية . ويقول هذان العالمان : إن الجماعة تتركب من عناصر مختلفة عديدة ذات حياة خاصة كما أن الجسم العضوي يتركب من الخلايا . فالأفراد هم خلايا الجسم الاجتماعي . والجماعة تتكون وتنمو كالجسم العضوي ، ولقد توجد جماعات بسيطة التركيب ، كما توجد أجسام عضوية بسيطة التركيب أيضاً . وإنك لتجد فيهما كذلك قوانين واحدة ، مثل توزيع العمل ، وتخصص وظائف الأعضاء . وبالجملة فإن العلم الاجتماعي هو علم الحياة مكبراً

وقال بعضهم . أما وجود مشابهاة بين الاثنين فما لا ريب فيه ، وأما وجود وحدة تامة بينهما فهذا قول مردود . وللعلماء أقوال وبراهين مختلفة ، وكل يؤيد دعواه

الجماعة والوجدان — لما كانت الجماعة تتكون من أفراد لهم شعور وفكر وإرادة ، كانت الأمور الاجتماعية بلا ريب ظواهر أدبية . وكان (علم الاجتماع) (علم نفس) مكبراً . هذا ما قرره كثير من الفلاسفة ، وقالوا إن الجماعة ليست كائناً منفرداً ، وذاتية تختلف عن الأفراد . بل الأفراد

هم الحقيقة القائمة ، وليس للجماعة وجود بدونهم . والظواهر الاجتماعية إنما تخرج بالضرورة من أثر الوجدانات وفعالها . بمعنى انها تنتهي في جملتها الى محض أمور نفسية . غير أن هناك نظرة أخرى تخالف السابقة ، يقول أصحابها إن من الخطأ اعتبار الأمر الاجتماعي أمراً أدبياً . بل بالعكس فالأمر الأدبي هو الواجب اعتباره أمراً اجتماعياً . أى إن علم النفس يصح اعتباره جزءاً من علم الاجتماع . ويعلمون ذلك بأن الفرد لا شأن له بغير الجماعة ، لما لها من التأثير فيه ، والتضامن الذى يربطه بها . وإذا نظرنا إلى الوجهة المادية ، أو العقلية ، أو الأدبية ، فهل نجد في أنفسنا شيئاً مهماً يمكن يسيراً غير صادر من الجماعة مباشرة . ونحن مدينون للجمعية بكل ما نشعر ، ونفكر ، ونريد . والجمعية هي الكائن الحقيقى الوحيد .

غير أن هذين النظيرين لا يمكن التسليم بهما . لأن تأثير الجماعة في الفرد لا يمنع تأثير الفرد في الجماعة . وإذا كانت الجمعية تكيف الفرد فإن الفرد يكيف ، أو يصلح من الجماعة . وإلا فكيف ننسى أن الأفكار ، والعواطف ، والاختراعات ، التى قد تقلب كيان الجماعة تخرج من الفرد ووجدانه ؟ أى من هذا ينبوع ينبعث ذلك الشعاع الى الخارج .

ولنا أن نتساءل هل هذا الزعم نهائى ؟ يقولون إن الظواهر الاجتماعية ليست إلا أمور نفسية حيث لا وجود لها خارج الوجدانات الفردية . ولكن هلا كانت تلك أحوال جميع الظواهر المكونة للحياة الطبيعية ؟ أليست هذه حالات ذهنية محضة كذلك ؟ فهل تدخل بناء على ذلك (علم الطبيعة) أو (علم الحياة) فى (علم النفس) ؟ إن كل علم يطلب من

الفكر أن لا يتوجه إلا إلى وجهة خاصة في بحثه الحقائق . فهل المجتمع لا يكون وجهة من هذه الجهات المختلفة ؟ ألا يجد الذهن نفسه أمام ظواهر من نوع جديد ذات نواميس خاصة تتميز عن النواميس الخاصة بأمور الوجدان الفردي؟ من أجل ذلك قرر علماء الاجتماع وجوب الاعتراف بوجود « الجموع البشرية » سواء أ كانت كثيرة العدد ، أم قليلة ، دائمة ، أو زائلة . كما يجب الاعتراف بأمر آخر ، وهو إن حياة الفرد في الجموع تخالف حياته فيما إذا عاش منفرداً . أو بعبارة أخرى ، إن الجماعة نفسها تحتم على الفرد أن يشعر ، ويفكر ، ويعمل ، على أنماط مخصوصة ، يتجرد منها متى فارق الجماعة . هذه الظواهر تميز إذاً حياة الجمع ما دام جمعاً ، فهي تتعلق حقيقة بالجموع ، وتجعل له سيماءً خاصاً أو صفة خاصة ، بدليل تأثيرها على الفرد حتى تكرهه على السير في نظام خاص . فإذا أراد التخلص منها كان عرضة للعقاب أو السخرية . والجماعة تعتبر ذاتها أنها الشخصية الحقيقية فلا تبالى إن فقدت ذلك الفرد ، أو صادرتة في حريته ، أو أعدمته . وبالاختصار فالأمور الاجتماعية هي الأحوال العامة للشعور ، والفكر ، والعمل ، التي يجدها الفرد مقررة قبل وجوده ، ويستسلم لسلطانها . ذلك موضوع (علم الاجتماع) . إذاً هذا العلم يبحث في أمور خاصة . خاضعة لقوانين خاصة .

الأمور الاجتماعية — قد يكون التعريف السابق غير واف بتحديد

المعنى المطلوب للأمر الاجتماعي ، لأن الظواهر الاجتماعية قد تتحكم في الفرد ، فيكون مكرهاً تحت سلطانها . فهل تيسر لنا الخلاص منها ؟ لعلنا

إذا شئنا ذلك كنا عرضة لعقبات قد تكون عسيرة ، أو نتعرض لنتائج ضارة تكون بمثابة وازع يدفعنا الى الاستسلام إليها والاذعان لحكمها . فهل نجعل هذه الظواهر الطبيعية ظواهر اجتماعية لشبه بينهما في النتائج ؟ كلا . لأن الظاهرة الاجتماعية هي التي تؤثر بنوع خاص في المجموع أو تتأثر هي من المجموع .

أو بعبارة أخرى : الأمر الذي ينشأ عنه قواعد خاصة بتنظيم الحياة الاجتماعية ، وتحديد سيرها ، وبيان العلاقات التي تكون بين الناس وبعضهم البعض ، مثل النظمات والعادات ، وكما أن الوجدانات دائمة التغير . كذلك هذه النظمات ، تتغير بتغير الأحوال الزمانية والمكانية ، فهي في حالة صيرورة دائمة بمناسبة الحاجة إليها . ولذلك قيل : ان للجماعة حياة خاصة .

ومن لاحظ هذه الظواهر الاجتماعية ملاحظة سطحية ، وجدها وكأن لا نظام لها . بل وجدها تراكم ظواهر مشوشة التركيب والأسباب ولكن ملاحظة دقيقة تكفي للحكم بوجود نظام لها محكم الوضع ، متصل الأسباب والعلل ، متشابه الأوضاع ، حتى في الجماعات المختلفة كل الاختلاف . فمثلاً : شوهد أن النظام الاقطاعي الذي كان في أوروبا في القرن الثاني عشر وجد بعينه في اليابان لغاية القرن التاسع عشر ، والملكية والأسرة والزواج وجدت على صور متشابهة كذلك . فهل كان ذلك لمحض المصادفات ؟ كلا . وانما هي نتيجة قوى غير شخصية عامة تتحكم في الأفراد اصول الفلسفة (١١)

أقسام العلم الاجتماعى وأسلوبه : قسم «أغست كونت» العلم الاجتماعى الى قسمين : القرار الاجتماعى Statistique Social ، والتموثر الاجتماعى Dynamique Social ، أما أسلوب القرار الاجتماعى فهو الحصول على معلومات كثيرة من التاريخ فيما يتعلق بالجماعات المختلفة، ولكن من الأسف أن التاريخ لم يعن إلا بذكر حوادث الملوك والممالك دون المعلومات التى تعين : العلم الاجتماعى . لأن التواريخ المعلومة كلها قد أهملت الأمور الاجتماعية جملة . وكذلك الرجوع إلى علم وصف الشعوب ، لمقارنة الأمم الحديثة بالغبارة ، واستنباط ما يوجد بينهما من الفوارق والمشابهات لمعرفة التكوين الذاتى لكل جماعة . وقد كان الفيلسوف سبنسر يبحث كثيراً فى الانسان الأول ليرتقى فى بحثه إلى الجماعة فى الزمن الحاضر تمكيناً للملاحظة ، وتدقيقاً فى البحث . وكذلك البحث فى جماعة الحيوان ، فقد يؤدى إلى مشاهدات مفيدة . وأوصى سبنسر بضرورة معرفة علم الحياة معرفة جيدة لكل باحث فى الاجتماع . وقال العلامة «جريف» إن فى كل جماعة أربعة عوامل أصلية هى : العوامل الاقتصادية ، والقضائية ، والسياسية ، والدينية . ويرى «ستيوارت ميل» ان كل جماعة تطلب ثلاثة أمور هى : سلطة ترد الميل الطبيعى للانسان نحو الفوضى ، وعاطفة احترام دينى ، وشعور بالتضامن بين أفراد الجماعة .

وأسلوب التموثر الاجتماعى هو الاحصاءات التى تعمل عن الأمور الاجتماعية ، من اقتصادية ، وقضائية ، وغيرها ، وتكون بالأرقام ، أو الرسوم الخطية ، مع استعمال الدقة فيها . وإلا كانت الأحكام غير

صحيحة . وعلى كل حال فإن تقديرات الاحصاءات لا تكون قاطعة ، بل مرشدة في تماس الحقائق ، فقد تدلنا الاحصاءات على أن بعض الظواهر يتغير مع بعض . ولكن لا يمكن أن نأخذ من ذلك أن إحداها علة الأخرى . وقد يرفض العقل غالباً قبول أية رابطة بينهما لم تكن طبيعية . فمثلاً : أمكن بالمشاهدة تقرير كثرة النسل في طبقة الفقراء ، وقتها في طبقة الأغنياء . وأن الانتحار كثير الشيوع بين المستنيرين دون الجاهلين ، فأى رابطة أو علاقة بين هذين الأمرين ؟ هل يعقل أن الفقر علة كثرة النسل ؟ وأن الغنى سبب القلة فيه ؟ من أجل هذا يجب على العالم الاجتماعى أن يفرض لذلك علة أخرى

التجارب في العلم الاجتماعى : لو أُتيح للعالم الاجتماعى أن يضيف إلى ملاحظاته طريقة من طرق التجربة لكان ذلك مما يسهل عمله . ولكنه لا يستطيع ذلك . إذ كيف يوجد جماعة على وجه خاص ، ليرى تكوّن الوظائف الأصلية في المجتمع كما يريد ؟ وبأى كيفية يحرك أموراً اجتماعية على مثال الحالات الاجتماعية التي يريد تتبع نشوئها ؟ وإذا سلمنا بإمكان ذلك ، فإن اختلاط علل الحالات الاجتماعية واشتباكها عظيم جداً ، إلى حد يصعب معه الخروج بنتائج محققة . فمثلاً : إذا أريد معرفة نتائج حرية التجارة ، فإننا نضع بلداً تحت نظام حماية التجارة ، ثم نعد إلى بلد آخر فنمتعها بحريتها المطلقة ، ثم شاهدنا بعد قليل أن الأولى ساء أمرها ، وأن الثانية أصابت خيراً وثروة ، فهل يحق لنا أن نقول أننا وقفنا على سرشقاء الامتين وسعادتهما ؟ مع وجود علل أخرى بجانب العلتين السابقتين ؟

مثل اختلاف الأقاليم، والموقع الجغرافي، واختلاف الأجناس البشرية، وقوى الافراد، وجميعها عوامل فعالة؟

فالعالم الاجتماعى ليس له إلا أن يتحين الفرص لمراقبة الحالات الاجتماعية التى تحدث اتفاقاً، مثل تطبيق شرائع جديدة، أو تأسيس مستعمرة، أو ظهور حالة باتولوجية فى مجتمع من المجتمعات، وليس فى إمكانه إحداث تجارب، كما يفعل الطبيعى والكيمائى .

علاقات العلم الاجتماعى بالتاريخ: العلم الاجتماعى — كسائر العلوم —

متعلق بالمستقبل، غير انه بصفة خاصة يستمد علاقة متينة بعلم آخر، موضوعه الماضى، وهو علم التاريخ. ذلك لأن العلم الاجتماعى أساسه جمع مستندات ما أمكن الجمع. وهذه المستندات لا تكون صحيحة، أو موثوق بفائدتها حتى ترد محك النقد الدقيق. وتلك طريقة خاصة بالتاريخ كما لا يخفى، وكذلك لا بد للنظر فى الظواهر الاجتماعية الحاضرة والاشتغال بدراساتها، من الرجوع قليلاً إلى الماضى لمعرفة تطورها، ونشوتها، إلا إذا كانت معلوماتنا عنها غير صحيحة، أو كانت قليلة الجدوى. لأن جميع الظواهر الاجتماعية، إما أن تكون عادات، أو اتفاقات، أو ظروف أحوال. ولفهمها جيداً يجب الرجوع إلى أصل تكون العادة، أو الاتفاق، أو الخصائص التى يوجد عليها المجتمع. وكل ذلك خاص بعلم التاريخ طبعاً، وناهيك بتأثير الحوادث التاريخية فى تطور الأمم مثل المهاجرة، والحروب، والثورات والاكتشافات، فقد شوهد تأثير هذه الأحوال، وأنها كانت سبباً صحيحاً لجملة تطورات خاصة بالظواهر المختلفة. وإذا درسنا تاريخ كل

فرع من الأعمال البشرية مثل المنظمات ، والفنون ، والمعتقدات ، في بلاد الغالة (فرنسا قديماً) مثلاً لغاية القرن السابع شاهدنا أن المنظمات ، والفنون ، انقلبت فجأة في القرن الأول قبل المسيح (عليه السلام) ثم شاهدنا هذا الانقلاب في القرن الخامس كذلك . فإذا رجعنا إلى التاريخ عرفنا أن علة ذلك الانقلاب هو الفتح الروماني ، وإغارة الأمم المتبربرة على على المملكة الرومانية .

مما تقدم يتضح أن هناك رابطة قوية بين العلم الاجتماعي ، وعلم التاريخ .

تطور علم التاريخ — لم يكن التاريخ في بداءة أمره علماً ، وإنما كان عبارة عن تدوين حوادث معينة ، يرى شخص أو طائفة من أهل الحل والعقد مصلحة في تخليد ذكرها . وقد كانت أشعار التاريخ الأولى هي الأشعار والأغاني القومية . كذلك النقوش المسطورة على العملة ، وعلى القبور ، وغيرها ثم كان درساً من دروس الأدب ، وقصصاً غايتها التأثير في العقول لتهديب الأخلاق ، أو لغرض سياسي . وما زال على هذه الحال وإلى أن دخل القرن السادس عشر ، وفيه جعل التاريخ علماً صحيحاً ذا أصول وقواعد ، غايته تأييد الحقائق وإثباتها . وقد كان في طوره الشعري ، أو الأدبي لا يتناول غير الأبطال ، والأمراء ، والقواد ، والمشرعين ، ومن اليهم . ولم يخلد إلا ذكر الحروب ، والفتوحات ، والثورات ، ومعاهدات الصلح ، وغيرها ، ولذلك داخله الكذب والرياء والنفاق . ولم يتكون علم التاريخ إلا يوم عرف المؤرخون فكرة ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، ويوم أن أبدلوا ذلك

التطور المتقطع غير المفهوم بتطور متصل الاسباب بين العلل . وعرفوا أن الرجال العظام وإن أحدثوا في الأمم شئونها، فإنهم خربوا زمانهم ونسيج الحوادث السابقة على وجودهم، صاغتهم الأحوال العقلية، والأدوية في البيئة التي نشؤوا فيها، وأن رقى الأمم وتقدمها، لم يكن من عمل فرد وإنما هو من عمل المجموع، وأن من الحوادث التاريخية مالا يرى الا من الجانب الظاهري السطحي، فهي أزمات تصيب الأمم من وقت الى آخر فتحدث اضطرابا في حياتها، وتحت هذه الظواهر الأسباب الحقيقية للحياة الاجتماعية .

اسلوب التاريخ - الرواية - الرواية حديث منقول أو مكتوب عن شخص رأى حادثاً، أو سمع به ولم يره، أو لم يسمعه آخر، أو بعبارة أخرى: كل أمر حاضر من شأنه إثبات حقيقة أمر مضى . وللتثبت من صحة الرواية، يجب النظر في حالة الراوى، وموضوع الرواية، وشكاها . أما الراوى: فإما أن يكون فرداً أو جماعة . فان كان فرداً، وجب معرفة اختصاصه في الرواية، ودرجة إدراكه، وصفاته، وعاداته، وعدالته . وسنه وقت أداء الرواية فقد يكذب الراوى لغاية، أو مصلحة . فإذا تعددت الروايات وجب تمحيصها، ووزنها بميزان العقل والتحقيق . وقد يكون من المحال الحصول على غير الأدلة الظنية، فيتعين الأخذ بها، وهى المعبر عنها باليقين الأدبي مقابل اليقين المطلق . أما سن الراوى فقد عول عليه كثير من أهل النقد والتمحيص لأن للشباب نظرة في الأمور تختلف عن نظرة الشيب .

فالشباب في مقنبل العمر وربيع الحياة يكون دائماً متفائلاً مستبشراً.
فيرى الأمور على اختلاف ألوانها صافية خالية من كل شائبة
أما الشيب فلم نظرتهم في الأمور متأثرين بمتناقضات الحوادث
التي مرت عليهم في أعمارهم وسعادة الحياة أو بؤسها لديهم فلا يعيد أن يروا
الأشياء بمنظار أبيض أو أسود بما في نفوسهم من خير أو شر نحو المجتمع
وأما موضوع الرواية: فقد يكون من الحوادث المألوفة التي تقع كل
يوم، فهذه مما لا حرج على الأنسان في الأخذ بها. أما إذا كانت من غير
المألوف، أو مما يتعارض مع نوااميس الطبيعة، ولا يقبله العقل، وجب
التحفظ التام، والتحرى الدقيق، خصوصاً وإننا لانعلم النوااميس الطبيعية
جميعها. وكثيراً ما ينفي العقل أشياء، ثم يثبت العلم إمكان حدوثها.
وكذلك شكل الرواية يدلنا على مبلغها من الصحة، وقيمتها في نظر
المؤرخ.

النقد التاريخي: الآثار - متى وقع الحادث ولم يترك معالم ضاع أبداً
فالمعالم رواية، وعليها يتوقف تقدير قيمة الحادث. والمعالم إما مادية وإما
معنوية. فالمادية تسمى آثاراً. وهي تشمل المباني العامة أو الخاصة،
والأعمال الفنية، مثل الأطلال، والخرائب، والأواني، والأسلحة، والعملة
والقبور، وما إليها. غير أن الاعتماد على هذه الآثار يقتضى التثبت من صحتها
أى أن تكون حقيقة من صنع الماضي، وليست صناعة تقليدية، وإثبات
صحتها يستلزم معارف خاصة، مثل علم الآثار، وعلم النقود القديمة، والأختام
والمداليات، وغير ذلك.

التواتر، أو المعالم المعنوية، هي الذكرى التي تتركها الحوادث في الأنفس مثل القصص، والنوادر. أو هي المدونة في بطون الأوراق، أعني المؤلفات والكتب، والتقويم، وسائر المخطوطات. أما القصص المتواترة فالتحفظ في الأخذ بها واجب، لأن انتقال الرواية من فم لآخر خلال عدة أجيال لا ريب يحدث فيها تغير وتبديل لا بد منهما. لأن تخيل العامة يؤثر في الحوادث عادة، فيصنغها بصنغته قد تخرجها عن حقيقةها. وقد يكون الحادث مختلفاً جملة. وعلى المؤرخ أن ينتبه أيضاً إلى الاحوال العقلية، والدينية، والاجتماعية، والسياسية، للبيئة التي وقع الحادث فيها.

المخطوطات - أهم مصادر التاريخ تلك المخطوطات المختلفة، مثل العقود الرسمية، والتوقيعات، والمحاضر، والمذكرات، والاعلانات السياسية والرسائل، والدستور، والاجازات، ونحوها. ومع ذلك فقد يدخلها كلها التزوير والحشو، والكذب، لأغراض متنوعة تقتضيها مصلحة الفرد، أو الطائفة، أو الأمة. فيكون استخراج الحقيقة من بطون هذه المخطوطات من أصعب الأمور إذا لم يرجع المؤرخ في تحقيقها إلى مستندات مختلفة، وشواهد عقلية، ونقلية. وعليه أن لا يفرط في التشكك. فتنازعه الشكوك والريب، وألا يستسلم إلى السداجة، فيقع في الخرافات، والأباطيل، وكثيراً ما هي في بطون التواريخ المسطورة.

تم الجزء الثالث ويليه الجزء الرابع في علم الأخلاق

اصول الفلسفة

لواضعه

محمد امين بك واصف

الجزء الرابع

في

علم الأضواء

الجزء الرابع

× في علم الأخلاق

الكتاب الأول - في الأدب العام

مقدمة

تعريف علم الأخلاق - أسلوبه - علاقته باقسام الفلسفة الأخرى - تقسيمه

ليست الحقيقة ولا الجمال وحدهما هما الغرض الاعلى من نشاط الذهن ، بل هناك غاية أسمى منهما وأعظم ، وأحق بالعناية والأزم . تلك هي معرفة الخير . فليس يطلب من كل فرد أن يكون عالماً أو فناناً ، ولكن ليس لفرد أن لا يكون أميناً في علاقته مع بني جنسه ، شريفاً في معاملتهم ، وهذا المطلب كان من قديم الزمان ولا يزال الى اليوم أساس علم الأخلاق

وما أخلاقنا إلا العادات التي نعيش بعواملها ومؤثراتها . لذلك كانت الآداب التي يعلمنا إياها هذا العلم هي الأخلاق كما يجب ان تكون عليه . أي على أظهر أشكالها ، وأدق معانيها ، وأجل صفاتها ، واكمل أغراضها ، ليكون لنا منها قانون هو من أخص قوانين الواجبات العامة

ويسمى فلاسفة الاسلام هذا القسم من الفلسفة بالسياسة المدنية . ومن أشهر ما دوّن فيها : كتاب السياسة لابن سينا ، وكتاب السياسة لأبي نصر الفارابي وقد عرفه بعضهم بعلم الواجب . أي علم معرفة الناية من وجودنا في هذا العالم ، وسبيل الوصول إليها ، فهو علم يهديننا إلى فعل الخير ، ويرشدنا إلى مجانبة الشر ، وعلى هذا صح ان يسمى أيضاً بعلم قانون الافعال البشرية ، والغاية المرجوة منها . فعلم الأخلاق علم عمليّ يبحث فيما يجب أن نعمله . فيضع الإرادة قواعدنا ،

ويبين للحرية حدودها . ولما كان الغرض من علم الأخلاق هو تكوين الانسان أو تكوين أخلاقه بالطرق العملية ، كان الاخلاقى الذى لا يستطيع الوصول بالانسان إلى هذه الغاية أشبه الناس بالمصور الذى يصور لنا الأخلاق تصويراً ، أو بالطبيب الذى يصف الدواء دون الدواء .

وفرق بين الكتائب الاخلاقى ، والفيلسوف الاخلاقى ، فالأول ما اقتصرت ملاحظاته على سير الناس وسلوكهم ، بياناً لما يشوب أعمالهم من الضعف والاضطراب . وأما الفيلسوف فهو المحدد للقواعد التى يجب ان تكون عليها الأخلاق القويمة . عمل الخير يقتضى معرفة الخير ، فلا يكفي فى أن تعيش براً صالحاً أن تلقن معنى الواجب تلقيناً مبهماً ، أو تهتدى بالغريزة إلى أن هذا خير يجب عمله ، وذلك شر يجب تركه . بل يجب الوقوف على قواعد الفضائل بالحرص والإحكام ، وكيفية تطبيقها تبعاً لظروف الحياة وتطوراتها

وعلم الأخلاق هو المتمم لأقسام الفلسفة الأخر ، لانه لا فائدة من دراسة علم النفس ، والمنطق ، والتوحيد ، إذا لم توصلنا هذه العلوم إلى علم الأخلاق ، أى إلى معرفة الانسان لحقيقة نفسه وتدبر أمره

سأل بعضهم : هل الفضيلة تُعلم ؟ فأجاب أفلاطون : لا ، وأجاب سنيك (Sénèque) : نعم . إن الفضيلة تعلم ، لأن هناك فناً تهذيب الأخلاق ، ونظهير النفوس . وقد أصاب كل منهما فيما رأى على ما اتجه إليه قصده . فالفضيلة من عمل الإرادة ، وهى بهذا المعنى لا تعلم . وهى أيضاً من أثر القوة المدركة ، لانها ملاحظة مستديمة لقانون يخاطب العقل ، ويحتكم فى الإرادة . والتعاليم قبل ان يكون لها قوة التحكم والنفوذ تدرس كما تدرس العلوم . والانسان لا يعرف الفضيلة حتى يحبها ويتعشقها . فدراسة الأخلاق أو أفعال الخير ، هى التأهب لإصلاح النفس . والانسان ذو اللب أقرب إلى تقدير الأسباب وفهم العلل الداعية إلى الخير من غيره ، إذ يكون بعيداً عن الأوهام ، منصرف الذهن عن القدوة السيئة ، رافضاً للقضايا الكاذبة ، والآراء الفاسدة

أسلوب علم الأهلوس — يبحث علم الأخلاق في الإنسان وأحواله ، وفيما يجب ان يكون عليه . إذأ فهو علم تجريبي عقلي ، لانه يلاحظ الأحوال الأخلاقية المختلفة فيرتبها ترتيباً علمياً ، ويحدد لها قوانينها ، أى مبادئها العامة ، **وهذه هى الوجودية التجريبية** . ومن المبادئ الصحيحة ، والحقائق النافعة ، تُستنبط نتائج واضحة جلية لاغنى عنها في تقويم الخلق ، **وهذه هى الوجودية العقلية** . فمثلاً يلاحظ من طريق الوجدان أن الانسان يميز بين الخير والشر ، وأنه عامل مختار ، وفي مقدوره أن يفهم فعل الخير الواجب على بنى الإنسان ، فيكون إذاً ملزماً به ومسئولاً عنه

وعلم الاخلاق كعلم المنطق من مستلزمات علم النفس ، فالمنطق يهضم الذهن عن الخطأ في الفكر ، والأخلاق تضبط الإرادة وتوجهها إلى أفعال الخير

أقسام علم الأهلوس — تنقسم الاخلاق إلى قسمين : الأدب النظرى أو العام ، والأدب العملى أو الخاص ، والأول علم ، لأنه يكفل وضع المبادئ وتفسيرها . والثانى فن ، لأنه يقوم باستنباط النتائج من المبادئ ، وتطبيق المبادئ على الحوادث ، أعنى على الأفعال البشرية المختلفة .

والأول هو علم الواجب ، والثانى هو علم الواجبات . الاول يعرفنا معنى القانون الأدبى (قانون الاخلاق) والمعانى الخاصة به كالنظام . والاختلال . والخير . والشر . والحرية . والواجب . والحق . والمسئولية . والفضيلة . والرذيلة . والفضل . والنقص . وارتياح الضمير . ووخز الضمير وغير ذلك . والثانى يهديننا الى التعاليم النافعة لتكوين حياتنا والدفاع عنها لبلوغ الغاية فى هذه الحياة بالتسك ببرى القانون الأدبى والأدب كالفلسفة على وجه عام وجد مع النفس بأجمعها كما قال افلاطون . سواء قلنا بتقدم مرتبة النظر العملى على النظر الفكرى كما قال (كنت) أو بتقدم مرتبة القلب على الذهن كما قال (أغست كونت)

والمبادئ التى هى أساس للقضايا الأدبية ، أقوى فى النفوس من تلك القضايا فى ذاتها ، لان هذه إذا وردت ببراء مجردة عن مستندها من الافكار الصحيحة ،

والآراء الصائبة ، التي تمكفل بشرحها للعقول البشرية — فلا يكون لها أثر ولا سلطان على الإرادة

وقد وَهَمَّ بعضهم أن التعاليم الاخلاقية تكفي لمهذيب النفوس بمجرد وضعها وضماً قانونياً كما توضع القوانين للامم المتحضرة ، فتدفع الناس إلى فعل الخير ، وتزعهم عن فعل الشر ، وهذا من غير المسلم به

فما كانت معرفة الواجب بدافعة اليه ، ولا كان حسن الرأي بمستتبع حسن العمل . من هنا نعرف أثر الوعاظ من أهل الدين والتصوفة في إرشاد الناس ، وإزالة الطريق للعقول ، وفتح القلوب المغلقة بمفاتيح الفصاحة والبيان

الباب الأول

في موضوع علم الأفعال والقانون الأدبي

(١) الإنسان

موضوع علم الأخلاق هو الإنسان من حيث هو كائن يعقل ، أى يسير في حياته بحرية وإدراك . أو هو كائن أدبي مسئول عن أفعاله . وتتميز شخصية الإنسان أولاً بشعوره بذاته ونفسه وعقله ، ثانياً بالقوة المدركة ، وهي ملكة التفريق بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والحسن والقبيح ، ثالثاً بالاختيار ، أى ملكة العمل بمشيئته . والإنسان كائن مكرم لا ينبغي أن يُسلب منه حق ، ولا أن يسخر لغير واجب ، حرمة مرعية كحرمة القانون الأدبي ، لا يسأل إلا عما يفعل ، وهو مميز مختار ، والظروف التي تؤثر في درجة العزم أو الاختيار فيه تؤثر كذلك في درجة المسؤولية الواقعة عليه

أما شخصية الإنسان فقد قال بعضهم بتغيرها ، وقال بعض آخر ببقاء الوحدة والذاتية منذ خلق إلى مماته . ولا يزال الجدل محتدماً بين العلماء في هذه المسئلة التي يتوقف على حلها كثير من المسائل في الحياة الحاضرة والمستقبلية من حيث الحرية والمسؤولية

زعم الحسيون (وهم كوندياك وكونت وهملتون وستيوارت ميل وسبنسر وتين وريبو) ان معنى (الأنية) وهم باطل ، أو جوهر مجرد لا يدرك : — فقد قال (كوندياك) انها مجموعة شعور. وقال (تين) انها سلسلة حالات وجدانية. وقال (ريبو) انها مظهر من مظاهر التركيب الجسماني .

وقد رد عليهم آخرون معززين القول بوحدة الأنية وبقاء الذاتية قائلين لهم : كيف تفسرون شعورنا المتين بوجدتنا وذاتيتنا إذا كانت (أنية الانسان) ليست

ألا سلسلة حوادث وحالات متعاقبة وأفكار وتصورات واحساس ونحوها؟ وكيف نفهم وجود مجموعة حالات وجدانية أو سلسلة إحساس متتابع بلا وجود كائن حقيقي يربط تلك الوحدات بعضها ببعض؟ وكيف نعلل ذكرى الانسان لما مضى مع افتراضنا أن أنيته عبارة عن حالات متتابعة متعاقبة؟

(٢) القانون الادبي

القوانين إما طبيعية ، وإما أدبية

فالطبيعية ما قدرت للحيوان أو الجماد . لأن الله تعالى خلق المخلوقات وأودع فيها خواصها أو قواها ، وجعل لذلك كله سنناً تجري عليها ، ونظماً تخضع لها ، لا مناص لها منها إلى أن يقدر لها التلاشي والفناء من هذا الوجود . وذلك ما يسمونه بالقوانين الطبيعية — وهي قسمان :

الأول — القوانين المنطقية والتعليمية (الرياضية) وهي التي اساسها خيالي أو حقيقي ، وعقلي أو تجريبي . فمثلاً : الكميتان المساويتان لـكمية ثالثة تكونان متساويتين ، وحقاً يجب أن يكونا كذلك ، وفي الواقع انهما كذلك

والثاني — القوانين الطبيعية الأصلية — وهي قوانين علوم الطبيعة، والكيمياء، والكائنات الحية ، وغيرها . فمثلاً : كل جسم يترك وشأنه يسقط على الأرض . وكل السوائل في الأواني المستطرقة ببعضها تأخذ منسوباً واحداً . وكل قدر من الأوكسيجين يضاف إلى ضعفه من الأيدروجين يكون ماءً

والقوانين الأدبية — هي القوانين التي تسوس الارادة الحرة ، وهي وضعية في ذاتها ، تبين لنا ما يجب أن يكون ، وما يجب أن يفعل ، فهي عهد فيه صيغة الأمر ، ومعنى الوجوب ، ولكن بلا إكراه ، ولا إجبار

والقوانين الأدبية تشمل :

(١) القانون الأدبي ، وهو قانون طبيعي على معنى خاص ، لأنه منتزع من

طبيعتنا الأدبية ، أي أنه لا يدرك إلا بها .

(٢) القوانين الآلهة والوضعية ، مثل الشرائع المنزلة ، والقانون المدني والتجاري

والنظامى والإدارى وغيرها

والقانون الأدبى ، أو قانون الكائنات الأدبية (الأشخاص) هو مجموع القواعد

التي تجب مراعاتها على كل فرد من الناس ليكونوا فى نظام آمنين . والقانون الأدبى

بأسسه وحكمته فى كونه عهداً مسؤولاً لم يكن إلا معنى من معانى الحكمة والإرادة الألهية

فهو فيض النور الإلهى فىنا . وأثر الحكمة الأزلية فى هذا المخلوق ذى الفهم والإدراك

وللقانون الادبى صفات ، فهو عام لا يتقيد بزمان ولا مكان ولا أشخاص ،

وثابت لا يتغير وإن تفاوتت الضمائر البشرية فى فهم معناه ، وهو فى ذاته لا يلحقه

تغيير ولا تبديل ، لانه كما قلنا : معنى من معانى الحكمة والإرادة الآلهية . وهو

مطلق ، أى لا يتعلق وجوده على شرط ، ولا يسقط بتغير الأزمنة ، وليس لاحد

منه من مفر — وبديهى أن العقل البشرى يفهم لأول وهلة المبادئ الأدبية الأولية

التي نعيش بها سعداء ، كما يفهم المبادئ الأولية للحياة العقلية . التي تعلمنا صحة

التفكير — وهو إلزامى ، أى واجب يلتزم به الإنسان ولا يجبر عليه . وهو مستقل

أى لا يستمد سلطانه من قانون آخر . يسرى من نفسه لانه قانون أدبى يصل الى

علم الانسان بطريق العقل والوجدان ، وهو مقدس محترم ، وليس معناه أنه لا يخالف

بل قد يكون كذلك ، ولكن يبقى كاملاً لا تشوبه شائبة الاعتداء عليه أو إغفاله .

لان كل شىء يجب أن يكون تابعاً له . وكل قانون وضعى خالفه أو نحا غير نحوه .

سقط حتماً من نفسه . إذا اتبعه انسان كان موفور الحرمة معصوماً عن الخطأ والنزول .

أما غيره من القوانين الوضعية فيتغير بتغير الزمان ، واختلاف البلدان ، وتغلب

الظروف والحوادث ، وكلها يستمد سلطانه من القانون الادبى الذى يأمرنا بالطاعة

لأولى الأمر ، وعنه تأخذ موادها التي يجب أن تكون مطابقة لروحه ، موافقة .

لاصول الخير العام ، مقررة لها

قلنا : أن القانون الادبى ، أو قانون الواجب ، عام محترم . نعم هو كذلك .

إلا أن يُغير على العقل هوى أو مصلحة أو حالة خاصة

على أنه مع ذلك يبقى عاماً كما هو من جهة تأثيره ، وبسطة سلطانه ، على

كل من وجد في هذه الظروف ولا بس تلك الاحوال بعينها . وكذلك الفكرة الأدبية ، أعنى تمييز الخير من الشر ، فأنها كذلك عامة مطلقة ، لان المعنوية — أى القيمة الادبية للافعال البشرية — تتعلق بالارادة . أما الفرق بين المعانى الأدبية للامة الواحدة ، والتفسير الذي تلقاه هذه المعانى من عقولها ، عظيم يجب ملاحظته ، لانه يتعلق بدرجة تربيتها ، وعاداتها ، وماضيها ، وحاضرها ، والقوانين الوضعية فيها ، وغير ذلك . والمعانى الادبية تتكون من أمرين : الشكل والمادة فالشكل هو معنى الخير والشر . والحق والواجب وهكذا . والمادة هي الافعال المختلفة التى تجرى عليها أحكام هذه المعانى . أما الشكل فعام لا يتغير ، لأن جميع الناس يميزون بين ما يجب فعله من الخير ، وما يحسن تجنبه من الشر .

وأما المادة فتتغير مع الأفراد والبلدان والعصور ، لان الناس لا يضعون الخير والشر في موضع واحد ، فالجهل والنيل والمصلحة والقدرة والماضى والعادات والتربية والنشرب هي أسباب الخطأ والتناقض لانها لا تؤثر في القواعد الأصلية للأدب ، وإنما يظهر أثرها في النتائج والأفعال .

من ذلك نعلم سر اختلاف الأمم قديمها وحديثها في مسألتى الربا والرقيق ، فلنكل أدلة وبراهين تلائم درجة الفكر والرقى في عصره

الباب الثاني

الضمير

الضمير هو العقل من حيث تمييزه الخير من الشر، أى العقل الهادى للانسان فى طريقه السوى . قال بوسويه « إن العقل الذى يباعد الآثام عن الانسان يسمى بالسريرة أو الضمير » . وقال كَنْت : « لا نزاع فى وجود السريرة ، ومتى قيل إن إنساناً ليست له سريرة فعناه إنه لا يتخرج من أن يأتى عملاً يخالف الواجب ، ولست تراه يلوم غيره إذا خالف ذلك الواجب ، » ومعنى قوله ليست له سريرة، أن فيه ميلاً إلى مخالفتها وعدم الاعتداد بأحكامها . وإذا قيل : رجل ليست له سريرة، فليس الغرض فقدان السريرة بالمرّة ، لأنها لا تنعدم عند إنسان

ويفرق العلماء بين السريرة والوجدان (الذى تقدم فى علم النفس) فإن الأخير ملكة بها تعرف النفس كنهها وحالاتها . كالحسّ والفكر والعزم والعواطف . أما الأولى فهى ملكة الحكم على الشئ من حيث كونه خيراً أو شراً . واجباً أو محرماً ، محظوراً أو مباحاً . فالسريرة هى تطبيق أحكام العقل على قواعد الحياة ، أو النظر العملى كما سماه (كَنْت) وذلك فى مقابل النظر الفكرى الخالص باكتشاف نظام الأشياء وقوانينها التى وجدت عليها . فيكون النظر العملى أو السريرة ما كان خاصاً بتحديد النظام والقوانين التى يتحتم على الإرادة تحقيقها فالنظر الفكرى للمبادئ النظرية مثل : مبدأ الذاتية ، ومبدأ العلية، ومبدأ الغاية ، وما يتفرع عنها

والنظر العملى للمبادئ الأدبية مثل : لزوم فعل الخير ، ومجانبة الشر ، والقيام بالواجب ، وما يتفرع عنها
ولما كان العقل واحداً ، كان القول بالنظر الفكرى ، والنظر العملى ، هو من

جهة التطبيق ليس إلا . لان تعريف كل منها يرجع في النهاية إلى أصل واحد ، ومعنى واحد

وفي الواقع إن معانى السريرة كمعانى العقل ، فإن معانى الخير في ذاته أو الكمال الاقصى ، هو معنى الغاية المطلقة ، ومعنى الواجب هو معنى قانون أو حاجة عامة . ولكن تلك المعانى التى للغاية والقانون ، والعموم والاطلاق ، ليست إلا معانى النظر الفكرى بعينها . ولا يوجد للإنسان إلا عقل واحد لا عقلا ن كما يزعم (كُنْتُ) . فإنه جعل العقل عقليين ، وجعل النظر العملى أعلى مرتبة من النظر الفكرى ، وفرض له سلطاناً فوق سلطانه

تحليل السريرة — الأفعال الخاصة بالسريرة نوعان : (١) أفكار وأحكام . كتمييز الخير والشر ، والشعور بمعنى الواجب ، ومعنى المسؤولية والفضل وعدم الاهلية (٢) عواطف وهى الاحترام والاحتقار ، وارتياح السريرة ووخزها ، فالنوع الاول من متعلقات العقل . والنوع الثانى من متعلقات الحساسة الأدبية أو الارادة . إذا فالسريرة ملكة ذات عنصرين : عنصر من ناحية العقل وهو الحاسة الأخلاقية أو الذوق الأخلاقى . وعنصر من ناحية العواطف وهو العاطفة الأخلاقية

الزور الأخرى — ينعت العلماء السريرة أو النظر العملى غالباً بالذوق الأخلاقى . والنظر الفكرى بحسن الذوق أو الذوق المشترك . فيقال : فلان فاقد للذوق الأخلاقى ، أو أن هذا الذوق ضعيف فيه . يراد بذلك أنه لا يميز بين الخير والشر ، أو أن تمييزه لهما ضعيف . وقال روسو : إن السريرة غريزة إلهية . ولكن خالفه العلماء لان السريرة هى — قبل كل شىء — العقل مميّزاً للخير من الشر ومؤيداً بواجب القيام بالأول ، واجتناب الثانى ، والالتزام أو القانون لا يأتى من القلب ، ولا من الحساسة ، والخير هو إلتزام أى قانون

أما العاطفة الأخرى — فهى محبة الخير ، وكراهة الشر ، أو بعبارة أخرى هى الانفعالات الصادرة عن الإنسان لفعل الخير ، أو لمدافعة الشر ، وهذه الانفعالات تكون بالنسبة للخير ، الحب والبغض ، الميل والنفور ، الإعجاب والازدراء ،

وبالنسبة للإنسان نفسه . ارتياح الضمير وتأنيبه ، الشرف والخجل . ويتولد من هذه الانفعالات أحكام الضمير ، ويفرق العلماء بين الضمير وأحكامه . لان الضمير كما قلنا هو العقل قبل كل شيء ، أو كما قال بعضهم هو العقل يقوده الميل والهوى وليست العاطفة الأخلاقية من ذاتية السريرة ، ولكنها من لوازمها ، لان الفكرة الأدبية بغير الانفعال النفساني لا عمل لها . قال ارسطو : إن الفكرة يجب أن تتحول الى عاطفة حتى تحرك الإرادة . ومن هذا يعلم أن قول الرواقين بأن العاطفة لا محل لها في الاخلاق تعسف وشطط

طبيعة الضمير وآراء الفلاسفة فيه

اختلف الفلاسفة في حقيقة الضمير . ولهم فيها نظريات عدة أشهرها النظرية الاسكتلاندية ، ونظرية (كنت) والنظرية الانكليزية . أما النظرية الاسكتلاندية : فيقول أصحابها : إن الضمير حاسة مخصوصة ، هي « الحاسة الاخلاقية » . فحاسة البصر مثلاً خاصيتها الطبيعية تميز الالوان المختلفة واختيار ما يروق لها منظره ، كذلك الحاسة الأخلاقية تميز من تلقاء نفسها بين الخير والشر ، وتدفعنا الى عمل ما يسرها ويروق لها ، وأن هذه الحاسة الأخلاقية جزء متمم للتكوين الأخلاقي في الإنسان

مما يرد على هذه النظرية — أولاً : إن القول بأننا نميز الخير من الشر لأن فينا حاسة ذلك التمييز ، قول لم يفسر لنا غامضاً ، ولم يكشف مجهولاً . ثانياً : من الخطأ البين الاعتقاد بأننا نصل دائماً الى الواجب من طريق الحدس ، فلا تشابه بين الضمير وتلك الغريزة التي ينشدها جان جاك روسو ، فالضمير أبداً حائر متردد إلا قليلاً . وقد يكون من الهين عليه القيام بالواجب ، ولكن معرفة ذلك الواجب عسيرة على الضمير بل ربما امتنعت عليه جملة

ان تشبيه الضمير بالحواس تشبيه خطير جداً . لان الحواس اليوم غيرُها بالامس فهي نتيجة رقى طويل مديد . وإن بعضاً من المدركات التي نلناها اليوم نتيجة مباشرة لعمل الحواس . لم تكن في الحقيقة إلا وليدة عمل طويل كثير التعقيد

فما يدرينا أن هذا الضمير كذلك ؟ ومن جهة أخرى — قد يلاحظ تشبيه الخير أو الشر بالصفات المحسوسة كالألوان عندهم ؟ فهل هما حقيقة أشياء . كلا إن هما إلا من الإدراكات الذهنية . وعناصر خيالية محضة ؟

وما يدرينا إذاً ألا يكون الضمير صورة من العقل ؟

وأما نظرية (كُنْتُ) — فقد شبه الضمير بالعقل ، بل قال : إنه عقل خاص ، وسماه العقل العملي ، أو النظر العملي . وقال : إن معرفتنا للأمر تقتضى وجود قوانين أولية بدونها لا يمكن أن تكون . ومجموع هذه القوانين يكون العقل النظرى ، أو النظر العقلي

ولكن العمل أيضاً له مبادئ خاصة ، فإن كل إنسان يجد في نفسه قانوناً يأمره ويحكم فيه . وهو أول المدركات الأدبية . وكما أن القوانين الأولية للفكر هي أساس العلم ، كذلك كانت هذه المبادئ لجانب الإرادة . وهذا القانون مصدره النظر العملي ، أو هو العقل نفسه معتبراً — بقطع النظر عن كل سبب تجريبي — كأنه الغاية بلا شرط ، أو الغاية المطلقة للإرادة

ويقول إن الضمير لا يتعلق بعالم المحسوسات ، بل هو من عالم المعنويات . هو شعاع المطلق إلى غير المطلق ، أى إلى عالم الظواهر ، لذلك كان الضمير عنده « شيئاً ثابتاً قطعاً لأنه خارج عن سنن الصيرورة »

وحقاً إن في هذا المعنى شيئاً من الحقيقة . فقد رفع (كُنْتُ) من شأن الضمير وأحله محلاً عالياً ومنزلة سامية . ولكن ألا يمكن أن يكون في هذا الزعم غلو كبير من جهة التفريق بين النظر العقلي والنظر العملي ؟ يلاحظ حقيقة أن (كُنْتُ) لم يفرق بينهما لوظيفة كل منهما بل وفي قوتها ، فالنظر العقلي عنده لا يخرج بنا عن عالم الظواهر . وإلا وقع في مناقضات شتى . وبالعكس يقول عن النظر العملي إنه يدخلنا بالفعل في عالم المطلق فتكون من أهل العالم المعنوى أو عالم النهايات . ولكن ألا ترى أن النظر العقلي ، والنظر العملي ، ليسا شيئاً آخر في معناهما إلا العقل البشرى بعينه ؟ والذهن في استقلاله بقوانينه وأصوله التي هي أساس حركته ونشاطه ؛ وعلى الأخص الضمير هل هو ذلك الشيء الثابت الذى يقول عنه (كُنْتُ) ؟ إن

رأيه في ذلك شبيه برأيه الذي زعمه بالنسبة لقوانين المعرفة فقد رأيناه رضى بهذه الأخيرة كأنها عناصر أولية دون أن يفكر فيما إذا كانت من عمل التجربة الفردية أو الوراثة . على هذا الوجه اعتبر (كُنْتُ) الضمير كما وجده في نفسه أى تاماً في جميع أطوار الإنسانية . ولم يسأل نفسه : هلا كان هذا الضمير نتيجة التعليم الطويل ، والعبء التي مرت تحت الأبصار ، وعملاً من أعمال التطور الفاردي في هذه الحياة تحت تأثير آراء الحكماء والمفكرين ، ورجال الخير على ممر الزمان ؟

والحقيقة أن الضمير لم يكن من الإلهامات الخفية علينا . فلم يوجد فينا تاماً كاملاً . وإذا كان شعاعاً من نور كما يقول (كُنْتُ) فإن هذا النور لم يكن ساطعاً بمقدار واحد في العصور الماضية . بل الضمير تكون شيئاً فشيئاً . فهو كسائر الأعمال البشرية خاضع لقانون التطور ، من تغير وتحول ، ووقوف وتقدم . وعلى الجملة فهو ذو تاريخ غير مجهول . وهذا هو السر في فهمنا لبعض أمور الماضين فنعجب منها اليوم ، أو نأسف لها ومرشدنا في هذا التعجب ، وهذا الأسف هو هو الضمير نفسه . وأما النظرية الانكليزية — فهي حقيقة ظهرت مجسمة بفضل آراء أصحاب هذا المذهب . إذ يقولون إن الضمير لم يكن أبداً من المدركات التي حصلنا عليها مباشرة ، وإنما هو نتيجة كسبية حصلت شيئاً فشيئاً . فإن أصل الإرادة والمبادئ المرشدة للقوة المدركة كلها غريزي ، وليس لأحدها مزية التقدم على الآخر

يقول إستيوارت ميل : نحن نعيش في جماعة نظامها القوانين ، وتلك القوانين أباحت لنا أعمالاً ، وحظرت علينا أعمالاً ، فإذا أظعنناها في الأولى كانت لنا حُسناها ، وإذا عصيناها كُنت علينا عقابها ، لذلك كانت أعمالنا مبنها المنفعة لنيل لذة أو لدفع ألم . وتبوالى الأزمان نسي أو اختفى ما كان بسلوكننا من أنانية وحب للذات ، وصارت الأفعال التي كانت هي الوسطة لغايتنا في هذه الحياة ، وهي السعادة . هي الغاية نفسها ، وصرنا بعد نعملها لذاتها ، وأصبحت لنا عهداً مطلقاً غير مشروطة . وعلى هذا نشأ أيضاً القانون الأدبي ، ونشأت عاطفة الواجب ، بمعنى أنها كلها وليدة التشريع الاجتماعي

أما دروين فيقول : إن أصل الضمير أبعد مما يقولون . ولتحقيق ذلك نرجع الى

مادون الإنسانية ، الى الحيوانية ، فنجد في الحيوان حقيقة غريزة اجتماعية آتية من الغريزة الانسانية . وهذا الميل يدفعها الى أن تعيش بعضها بجانب بعض لحفظ نوعها ، وتذب عن هذا الاجتماع حتى الموت . لهذا الضرب من الاجتماع أوجد عند الحيوان أول درجة من درجات وخز الضمير . فما الضمير لدى الانسان الا الغريزة الاجتماعية الموروثة ، والتي زادت قوة تلك الاسباب المختلفة ، كالمدح ، والذم ، والحب والكرهية ، ووازع الشرائع ، والثواب ، والعقاب ، اللذين وردت عنهما نصوص الكتب السماوية ، الى غير ذلك . وليس الضمير بغريزي أبداً ولا هو بالثابت الذي لا يتغير . لان الغريزة الاجتماعية تختلف طبعاً باختلاف الجماعات . كذلك الضمير لا يكون واحداً عند سائر الامم المتباينة البيئات ، بل ولا في الامة الواحدة في الازمان المختلفة . فقد شوهد عند بعض الامم أن القتل كان محظوراً بين أفراد القبيلة مباحاً إذا وقع على غيرهم . وقد أحلت امم دفن الشيوخ من الآباء والامهات وسائر الأقارب أحياء ، تخلصاً من نفقات عيشتهم ، مع أن هذا العمل فظيع ولا يكاد يتصوره انسان في هذه الايام . ولقد أباح مذهب الرواقيين الانتحار ، مع أنه في نظرنا الآن جريمة لا مبرر لها

بملاحظة جميع هذه التغيرات نرى أن هناك قانوناً هو قانون التحول والارتقاء فكلماً زاد وعلا ، كلما كمل الضمير ورق

وكذلك يرى (سبنسر) أن الضمير لا يخرج عن السنن التي تجري عليها سائر الأشياء في تطورها ، ولم يكن الاحالة من حالات الطبيعة بأسرها . وأن الإنسان في أول أمره لم يعرف الا عاطفة واحدة هي الأناية ، أو الاثرة . ولكن قانون كل كائن من شأنه أن يجعله يتلاءم مع البيئة التي يعيش فيها . ولا ريب في أن الانسان خاضع لهذا القانون وإلا أصابه التلاشي والانتراض . كلما كان الانسان مضطراً الى العيش مع الجماعة ، وكلما نشأ فيه روح الايثار لزمه أن يفكر في سعادة مجتمعه كما يفكر في سعادة نفسه لاتضامن المعقود بين السعادتين . من هذا التطور في الارتقاء خرجت بطبيعة الحال طائفة من العواطف الجديدة لم يكن يعرفها من قبل ومن هنا أحب الانسان أبناء جنسه لمحبتة نفسه . ثم انتهى بحكم العادة إلى أن أحبهم

لذواتهم، وتولدت فيه العواطف الخيرية كالايثار والعرف وما إليها، وتقوت فيه عرى هذه العواطف بالوراثة رويداً رويداً، فنشأ عنها الضمير . وأصبح تمييز الخير من الشر في أنفسنا الآن شيئاً طبيعياً . ويقول : ان الذاتين أو الأنانين كائنات لا تناسب طبيعتها مع البيئة الانسانية المستقبلية، وأنهم مقضي عليهم في نهاية بعض أطوار الانتخاب الطبيعي ، ولا يبقى إلا الاشخاص الذين تحلو بتلك العواطف السامية خالصة تقية وقال إن تقدم الضمير ورقبه شيء محتوم ، وسيظهر علينا ويعمل فينا بالرغم منا

تعريف العواطف الأخلاقية:

(١) الارتياح . والندم . والتأنيب — فالارتياح أو غبطة الضمير ، هو السرور الذى نشعر به عقب فعل الخير ، هو هبة في معترك الحياة النفسية ، هو سكون ينزلها الله على قلوب المحسنين من عباده . عليك بما يسرك عمله ، لا بما يذللك ، تكن براً كريماً

والتأنيب أو وخز الضمير ، أو توبيخ الضمير ، هو الألم المعنوى الذى يعقب كل فعل سيئ . هو اضطراب يقع في نفس المسيء . فيشعر باختلال في حركة النفس المطمئنة

والندم هو ألم يصيب النفس عند ارتكاب الخطايا والآثام فيندم صاحبه على ما فعل ، وينوى التوبة والإيابة

والتأنيب ألم شديد قهرى يصحبه أسف وندم على فعل الشر . وقد لا يكون الأسف عاطفة أخلاقية ، فقد يأسف الإنسان على فوات مصلحة له ، أو ضياع فائدة كان يصبو إليها ، أو الانصياع لبلاهة ، أو إجازة غفلة ، وأسباب الندم ووخز الضمير ترجع إلى سوء الفعل وإلى الخطايا والجرائم ، وكلها يترتب عليه الاثام والمسئولية . والوخز عقاب واقع ، والندم استغفار مقبول . أما وخز الضمير فقد يؤدي إلى الندم ، وقد يذهب الندم بوخز الضمير . قال يوسويه : أن أول درجات الغفران عند الله هو وخز الضمير

(تنبيه) — العواطف الأخلاقية كلها دلائل قائمة على حرية النفس

الشرف والتجمل والحياء — عاطفة الشرف هي الحرص على صفة المروءة الذاتية والاحتفاظ بها نحو أنفسنا واحترامها في غيرنا ، وهي قوة النفس الحية التي تخشى السقوط وتأباه .

والتجمل — هو شعور مؤلم يذبه النفس إلى خطر السقوط ويخيفها منه سواء أكان ذلك في أعيننا أم كان في أعين الغير من أمثالنا

والحياء — هو خجل شريف أساسه دقة فهم صاحبه لكل ما يثلم فيه الاحتشام والتواضع والعفة

قال بعضهم : الحياء دليل الإنسانية ، والشرف حياء الرجولية ، أى حياء جدير بشرف الرجال ذوى المروءات

الاحترام والازدراء — الاحترام هو عاطفة في الإنسان تحمله على تقدير قيمة الأشخاص والأشياء حق قدرها

وهناك احترام شخصي ، واحترام للغير ، وكلاهما من حسن شهادة السريرة ولما كانت القاعدة في تقدير تلك القيم واحدة (القانون الأدبي - عاطفة العدالة) ، كان تبادل فعل السرائر وتأيد بعضها لبعض علة ذلك الاحترام . أن استحقاق الإنسان للاحترام والشرف واجب عليه . قال الشهير بسكال : إنا نعظم النفس البشرية في أنفسنا ، ولا طاقة لنا على إهمال احتقارها فينا ، أو احتقارنا لها ، والازدراء بشرفها ومنزلتها . أن من حقائر الأمور أن تكون وجهة الإنسان للفخر ، على أن ذلك أيضاً يعد من أكبر الدلائل على علو منزلته ورفعته إن من يبالغ في احتقار الناس ويساوى بينهم وبين البهائم ويريد أن يصدق قوله ، أو يكون موضع الإعجاب ، أو الإقرار عليه إنما يناقض نفسه بشهادة عواطفه الخاصة . إن ما نراه في الطبيعة التي هي أقوى منا بكثير هو برهان ساطع على عظمة الانسان والازدراء أو الاحتقار ما كان ضد الاحترام

والإعجاب أعلى درجات الاحترام ولا يقع إلا لأعمال الجليلة الشأن والفضائل الكبرى كفضيلة الشجاعة وما إليها

قال (كنت) . الاحترام هو أكبر العواطف الأخلاقية . ولا يكون إلا حيث تكون فكرة الواجب . فما احترامنا للناس إلا لأنهم في نظرنا يمثلون الواجب أو لأن علينا واجب الطاعة لهم ، أو أننا نرى في حياتهم مثال المحافظة على الواجب

أنواع السرير - السرير تختلف باختلاف عملها ، فمنها **السريرة الصادقة** وهي ما كان عملها جارياً على حكم القاعدة الطبيعية التي تسير عليها أفعالنا . أي وفقاً للقانون الأدبي . ومنها **السريرة الضالّة** وهي ما تحيل الخير شراً ، والشر خيراً فيضل بها الإنسان ويشقى . وعلاجها مخالفتها مع الاحتياط . ومنها **السريرة المترددة** التي تقع في حيرة بين شيئين متضارين ، وعلاجها المشورة . ومنها **السريرة الموسومة** وهي التي ترى المباح محظوراً ، ويكون من شأنها المبالغة والتشدد في الاحتياط والتحرز ، وعلاجها كذلك مشورة العقلاء وأهل الرأي للخلاص من هذه الوساس ، ومنها **السريرة المترامية** ، وهي التي تبني حكمها على أوهى الأسباب ولا ترى أكبر الغلطات إلا كأصغرها شأنًا . وهذه يجب معالجتها بالمران والقهر ، لأن صاحب هذه السريرة يكون إنساناً ناقصاً . ومنها **السريرة (الساكنة المترابطة)** ، وهي التي تعلق حكمها على حالة مخصوصة ، كأن تشك في وجود القانون الأدبي ، أو لا ترى أن الفعل مأمور به ، أو منهي عنه قانوناً ، وصاحبها يتخلص منها بالتعلم والتنوير

علاقة السريرة بالمسؤولية - من مدركات السريرة التي تدركها مباشرة بغير واسطة معنى المسؤولية . فنحن نحكم على أنفسنا بمسئوليتنا عن أفعالنا . أعني أننا نشعر بقيمة كل فعل يصدر منا . ونشعر بأننا محاسبون عنه أمام سلطان داخلي ، هو السريرة

وكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله . يقتضى تلازم الفعل والفاعل . بمعنى أن يكون الفعل صادراً عن الإنسان ، ومنبعثاً عن إرادته

المسؤولية الأدبية والمسؤولية الاجتماعية - نحن نعيش في الجماعة ، أي في احتكاك دائم بأمثالنا . ولهذا الجماعة قوانين لضبط العلاقات الضرورية لصيانة

الاجتماع ، ومنع كل اعتداء : على النظام العام ، وهذه القوانين معلومة للجميع أو مفروض العلم بها من الجميع . وكل من خالفها فللجماعة محاسبته ومحامته لتوقيع الجزاء المناسب لفعله . هذه هي المسؤولية الاجتماعية

ليست المسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الأدبية واحدة . بل المسئوليتان منفصلتان بعضهما عن البعض . لأن القانون الأدبي لا يشبه القوانين الاجتماعية . ومن سوء المآثرة للقانون الأدبي والازدراء برتبته أن تمثله للعيان رافعاً سوط عقاب أو مزلقاً ببذل سخاء إنما قولنا نحن مسئولون أدبياً معناه أننا نقبل المسؤولية الأدبية لأننا أعني زيادة قيمتها أو نقصها ، رفعها أو خفضها ، أو بعبارة أخرى رفعة شأننا أو سقوط منزلتنا الأدبية

سُرْاطُ صِحَّةِ الْمَسْئُولِيَّةِ — أما صحة المسؤولية فتتبع أمرين : أن يكون الفعل صادراً عنا ، وأن نكون أحراراً مختارين في عمله . فالحرية أو الاختيار شرط أساسي في تكوين المسؤولية ، وإلا كيف أسأل عن فعل ليس لي فيه عملية اختيار ؟ أو كنت مدفوعاً إليه بعوامل داخلية أو خارجية ؟ وبقدر ما تكون الحرية تكون درجة المسؤولية

تكوين السريرة — الإنسان كائن اجتماعي قابل للتعلم والتكلم ، والسريرة فيه تتكون وتنمو بالتربية ، والتعاليم الدينية ، والتأمل والمطالعة . ضلالها وهداها بالقدوة وماتلقن من خير ومن شر . لا يداخل الأخلاق بأس في إصلاحها وهدايتها مهما كانت حالتها ، بل لقد أجمع علماء الأخلاق على أن المداومة في علاجها بتكرار النصائح ، وترديد آيات الحكمة والموعظة الحسنة ، مما يردّها إلى نصاب التعقل والكمال ، وقيمة الإنسان سريرة ، فمتى قيل : رجل ذو سريرة ، كان جديراً بصفة لانسانية . أما من خمدت سريرة فلا يعتبر إنساناً

الباب الثالث

في الخير والشر وأساس علم الأفعال

كل ما جاء وفقاً للقانون الأدبي ، وكل ما أوجبه السريرة ، فهو ما نسميه خيراً ، أو واجباً . وكل ما ينهى عنه فهو الشر بعينه
وللخير الأدبي ، أو الواجب ، صفات القانون الأدبي ، فهو مطلق ، لازم ، عام ، ثابت ، لا يتغير

الخير الأدبي والخير في ذاته — يفرق العلماء بين هذين النوعين ، فيجعل (مالبرنش) وطائفة من الفلاسفة الخير في ذاته متعلقاً بالكمال النسبي للكائنات . فيقولون : إن بين الكائنات تفاوتاً في كمالها الوجودي ، فهي مراتب بعضها فوق بعض ، وعلى أقدارها ومنازلها يكون إحترامنا لها

فالخلق سبحانه أكمل من الإنسان ، والإنسان أكمل من سائر الحيوان . والروح في الإنسان أكمل من الجسد ، والإدراك في الروح أكمل من الحواس . هذا النظام الرتبي هو الخير في ذاته عندهم . وعلى هذا الترتيب يكون تفضيل الإنسان للكائنات في أعماله وطرأته

وهذا النظام الرتبي هو الكمال الأقصى الذي يجب أن يكون وجهة كل إنسان في هذا الوجود ، ولما كان الخير هو أساس المحبة ، كانت محبتنا للشيء على قدر منزلته في مراتب الطبيعة . فالأفعال الخيرية في ذاتها هي الأفعال التي تتناسب مع هذا النظام ، وأفعال الشر هي التي تحدث اضطراباً في هذا النظام . لا يوجد كثر ردىء ، أو شر من حيث هو . فالكائنات الصغيرة ما كانت صغيرة إلا لنقص في كمالها ، بالإضافة إلى غيرها ، فهي وإن كانت أقل الكائنات منزلة إلا أنها ليست بشرها . وكل تقدير أو ميل لها لا حرج فيه . وإنما الحرج أن تبلغ

في أقدارها ، أو تنال من محبتك ما لا تستحق ، أى بما يريد هواك ، وتشتهى
الإرادة منك على غير حكم القاعدة
والخير الأدبي (الواجب) هو خير خاص بالإرادة ، هو اتفاق الإرادة
والخير في ذاته (الكمال الاقصى) . ومتى عملت الارادة باختيارها على حكم
قاعدة تفضيل الاشياء بحسب أقدارها وكلها في الوجود ، كان عملها هو الخير
الأدبي بعينه

فالخير في ذاته هو المبدأ ، وهو أس القانون الادبي ، والخير الادبي هو ثمرة
هذا القانون ، هو الطاعة للقانون ، هو الواجب المؤدى
أكثر ما يتعلق الخير الأدبي بالمقاصد ، والنيات ، ومغالبة الإرادة ، فان
مواصلة البائسين مثلا خير في ذاته ، ولكن القيام بالمساعدة فعلا لمحض الخير ،
لانه واجب ، أو مجرد الاخلاص ، هو الخير الادبي . ولا يكون الخير في ذاته خيراً
أديباً إلا إذا تم لغير وجهة سوى الواجب ، لا لهوى في النفس ، ولا اللذة في الفؤاد
ولا لمصلحة يُرمى إليها . وإلا لكان بعيداً عن المحض ، بل ربما كان شراً .
كذلك الشرف في ذاته قد يكون خيراً أديباً إذا جهل فاعله وجه الشر منه ، وسبق
حسن النية فيه

وبالاختصار فان الخير المحض هو النظام الذى أوحى به الله تعالى الى عقل
الانسان وسريته . والقانون الأدبي هو مجاهدة الإرادة كما قلنا لتسير في طريق
الغاية المرجوة وهى الخير الاعلى ، وتلك المجاهدة هى المران ، واستكمال المللكات
البشرية . وهما طريق القانون الأدبي

عبرة: الخير المحض بالخير الأسمى — هل كل خير يكون فعله إزامياً؟ —
كل واجب خير ، وليس كل خير واجباً ، أى ليس بإزامى . يجرى على ألسنة
الناس . « أنا لأفعل إلا الواجب » إذاً غير الواجب لا يكون إزامياً . ولكن الانسان
في مقدوره أن يفعل أكثر من الواجب ، وهو الغرض الكمالى الذى يدعى إليه
وان يكن غير إزامى ، إذا كان الخير غير إزامى لمحض كونه خيراً . فما علة عهد
الاحترام الواجب لبعض صنوف الخير ؟

العلة في ذلك هي الإرادة الإلهية . لأن الله تعالى خلق الكائنات على نظام اقتضته حكمته أولاً . فهو بلا شك يوجب على الناس إحترام ذلك النظام . وكل عمل من شأنه صيانة هذا النظام وتقديسه فهو عمل مأمور به . وكل عما يقصد منه التناول والاعتداء عليه ، فهو عمل ممنهي عنه

إذاً يكون أساس عهد الاحترام للأشياء هو احترام نظامها في هذا الوجود

معنى النظام والاختلال والخير والشر —

النظام الطبيعي ، أو العقلي ، أو الأدبي ، كله واحد ، ومراجعة المشيئة الإلهية التي صدر عنها نظام الوجود

والنظام هو علاقة الوسائط بالغايات ، والصلة بين تركيب الكائنات والأغراض التي خلقت من أجلها . فأينما وجد النظام ، وجد القانون . وأينما وجد القانون ، وجد العقل . والاعتقاد بالنظام اعتقاد باتساق الوسائط والغايات . وهو اعتقاد بالعقل الأعلى ، اعتقاد بالقدرة الإلهية مدبرة هذا العالم

فنظام كل كائن هو ما يشمل شرائط وجوده ، وما العلوم إلا معرفة قوانين ذلك النظام

معنى النظام في كل شيء ، أعني النظام اللغوي ، والأخلاقي ، والسياسي ، والديني ، هو أساس التربية

والواجب والخير هما النظام الأدبي

والشر هو الاختلال الأدبي

كل مخلوق يكون في نظامه متى كان لا يخرج عن حدود قانونه ، ولم يعمل إلا للغاية التي خلق من أجلها ، أي متى كان في حال تنفق مع طبيعته ، وما أوجب الله عليه . أي متى كان يعمل في حدود القانون الأدبي

وإذا استعمل الإنسان قواه وملكانه العالية التي وهبت له ليرقى ويسمو تبعاً لطبيعته السامية فيما ينزل قدره ، ويزرى بمنزلته ، تدهور ، وفسدت طباعه ، وتجرد عن محاسنه ، وخبثت طبيعته

أ- أسس القانون الأدبي —

مهما كانت سيادة القانون الأدبي ، ومهما كان سلطانه الأعلى على النفوس فلا إكراه فيه ، ومهما كان قاسياً جباراً ، كما يظهر لنا ، فإنه لا يمس حريتنا ، ولا ينقص منها شيئاً . نعم إنه يكلفنا الطاعة له . ولكنه لا يضطرنا إلى إتقاد أمره . ولنا أن ننصرف عنه معرضين ، بدليل ما يقع منا كل يوم ، وكل وقت ، من الخلاف له والانحراف عنه . وكذلك يجب أن يكون ، لأن جمال العمل في حريته ، أى بالإختيار في عمله . والفضيلة فيه الإهتمام بالقانون مع استطاعة المخالفة والإنكار . أما لو قلنا بان اللواجب علينا قوة قاهرة لا مفرّ منها ، فلا يكون لأى عمل من أعمالنا قيمة أدبية ، بل يكون مثلنا مثل حجر قذف به في الهواء فلا بد من سقوطه على الأرض . لأنه ليس في طبيعته غير ذلك

كذلك ليس من الصواب القول إلى حد ما . باننا ملزمون او مأمورون . لأن الحقيقة أننا نلزم أنفسنا ، ونضع في أعناقنا عهداً للإنسانية . ولكن بيد الإرادة الباطنه ، لا بيد أجنبية خارجة

من العبث أن نحاول القول باستمداد الواجب من السلطة الاجتماعية . ولم ذلك ؟ الأنا نخافها ونجزع من بطشها ؟ إذا كان كذلك فلا يكون لسلوكتنا لون من الألوان الأدبية . أم تفضيل الطاعة على المعصية بأمر العقل ؟ ففي هذه الحالة يكون الأمر أمر العقل ، أى أن نفس الإنسان هي التي تلزمه وتطوقه عهد الوفاء للمجتمع . أم لأننا إنما نرهب قوة أعلى وأعظم وهي العقاب الألهى — جزاء الآخرة ؟ أو نرغب في ثوابها وحسناتها ؟ كذلك تتجرد أفعالنا — إلى حد ما — من الصفة الأدبية . أم لأن المولى جل جلاله يمثل لنا الكمال المطلق ؟ وقانون العقل يسوقنا إلى هذا الكمال ؟ وهذا معناه أننا لا نطيع إلا عقولنا . إذاً فلا إنسان من حيث الوجهة الأدبية هو الشارع والمشرّع له ، أى أنه يُشرّع ثم يخضع لما يُشرعه

ولقد أجاد (كُنتِ) في بيان هذا المعنى فقال : ان القانون الذى تخضع له الإرادة لم يكن ضرورة قهرة أجنبية عنها ، بل هو عمل الإرادة نفسها ، فإذا خضعت له لا تمس بأذى فى استقلالها ، بل فى ذلك تقديس لحريةها ، وإظهار لخصائصها . هنا سر عجيب لا شك فيه . وهو معنوية هذا القانون . فيه تظهر المنزلة البشرية بأجلى مظاهرها ، وأجمل صورها

الْبَابُ السَّادِسُ

في السلوك الأدبي

أسباب الفعل — أسباب الفعل هي الواجب ، والهوى ، واللذة ، والمصلحة .
يفرق الأخلاقيون بين الأسباب والبواعث ، فيقولون : إن السبب مبدأ
عقلي ، والباعث مبدأ شهوى . وإن القوة المدركة مصدر الأسباب ، وهما المصلحة
والواجب . وإن الحساسية مصدر البواعث ، وهي اللذة والهوى . وقد يدعون
البواعث أسباباً باعتبار أن السبب جنس يجمع البواعث وغيرها
أما الواجب فقد سبق تعريفه

وأما الهوى فهو الحركة التي تجذبنا نحو شيء محسوس ، أو تبعدنا عنه . مثل :
الغضب ، والحقد ، والانتقام ، والمليل للفخر ، والشرف ، والغنى
واللذة كل ما يطرب الحواس ، إلا أن هناك ملاذ سامية كلذة التخيل ،
والذهن ، والقلب

والمصلحة كل ما يتفق ويتناسب مع الرخاء والسعادة والصيت ، وكل ما يحصل
منه الإنسان على فائدة أيا كانت
ولما كان القانون الأدبي هو قانون الطبيعة البشرية ، وجب على كل إنسان
أن يسلك في طريقه قواعد هذا القانون وإلا هوى في حضيض الحيوانية فلا يعد
إنساناً . ولا يكون كذلك حتى يكون رائده معنى الواجب والشعور بالواجب
قد تمتنع الشهوات والواجب لدى فعل من أفعال الخير ، فلا جناح ولا أثم .
وإنما يجب أن تكون تلك الأسباب في نظرنا واعتقادنا ثانوية تتبع الواجب ،
فتأمر بأمره ، وتمتني بنهيه . وكل فعل من أفعال الخير تدفعنا إليه الشهوات دون
الواجب فهو فعل مجرد من كل قيمة أدبية ، ولا وزن له في ميزان السرائر

هل يكون الشرف سبباً لأفعال الانسان؟ إن الشرف الذى هو فضيلة العمل على كسب احترام الغير من أكبر البواعث ، وقد يحل لدى بعضهم محل السريرة . ولكنه يقصر عن مطاولة الواجب في عمله وأثره . الواجب مبدأ ، أو حقيقة . أما الشرف فقد لا يكون إلا وهماً . الواجب فى معناه الكبير واحد لدى كل أمة وفى كل زمان ومكان أما الشرف فهو كالرأى ، يتغير بتغير الزمن ، ويختلف باختلاف البيئات . والعظمة من الشرف لا تقوم مقام العظمة من الواجب ، كالعواطف لا تحل محل العقل ، والسريرة والشرف عون كبير من أعوان الواجب ، ومع هذا فهما لا يختلطان بعضها مع بعض ولا يحل أحدهما محل الآخر إن خيف الخطر على الاخلاق وفساد الطباع . قد يتحد لدى بعضهم معنى الشرف ومعنى الواجب اتحاداً تاماً فلا يعود يفرق بينهما ، فيقول: الشرف ، ويريد الواجب ، تكريراً لاسمه وتعظيماً لشأنه . وهذا تأويل مقبول لانبار عليه عند بعض الأخلاقيين

الشرف كلمة تطرب النفس وتشجئها ، وتستنفرها وتغريها ، فقد تدفعها إلى أقصى ما فى الحياة ، أو تقف بها موقف الأخطار لانهاب الردى فتستعذب الموت استعذابها للماء القرات . وقد لاتفعل من ذلك شيئاً

أما الواجب فنعرفه متى تمثل لنا برداء الشرطة ، وشارة الاحكام ، إذا تكلم بصوته الخافت فكأنه الحديد أطبقت عليه المطارق

أكثر ما يتوق الشرف إلى الزهو والافتخار حيث يخاطب القلوب ، وللقلوب الملق . أما الواجب فكل ما يرضيه الاذعان للقانون حيث يناجى الضمائر ، وللضمائر الصدق .

حياة الشرف حياة ظهور وغرور ، وحياة الواجب حياة العظمة والقوة
يخلق الشرف الامم الشامخة المتعالية ، ويخلق الواجب الامم القوية الراسخة
معنوية الفعل - المراد بالمعنوية القيمة الأدبية للأفعال البشرية ، أى علاقة الفعل بالقانون الادبى ، أو عبارة أخرى درجة الفعل من الخبيث والطيب . والمعنوية تلبس الفعل إما لذاته ، وإما لما قام به . فحسن القصد أو النية لعمل الواجب . لاتتكفى للحنو

الادبي . بل لا بد من وقوع الفعل بالشرائط المطلوبة ، وأن لا يكون الفعل إنمًا في ذاته . ولا أن تأباه السريرة . لان النية لا تجعل الحرام حلالا مباحًا ، ولا تبرر فعل الشر طلبًا للخير . ومع كل فقد يكون الفعل حسنًا محمودًا ، ولو كان في ذاته خبيثًا متى خلصت فيه نية فاعله بجهد حقيقته جهلاتامًا ، وأنه لم يقصد من عمله إلا فعل الخير . وكذلك العكس فقد يكون الفعل في ذاته خيرًا ، فينقلب مع النية السيئة شرًا . كالصدقة مثلا فإنها خير في ذاتها إلا إذا أعطيت لفقير لغرض خسيس فإنها تكون جرماً وإثماً كبيراً فالفعل لا تكون معنويته تامة حتى يكون خيرًا في موضوعه ، وشرائطه ، وعنايته

صفاء النية — صفاء النية هو العمل بإرادة خالية من كل غرض شخصي ، أو ميل ذاتي ، كالعمل للواجب ، أو الإخلاص أو لوجه تعالى . وكلما كان الفعل خالصاً علت قيمته أديباً الى غير نهاية

والغرض من حسن النية هنا النية أو الإرادة المتفقة مع القانون الأدبي إتفاقاً صحيحاً لاشبهة فيه ، من أي ناحية من نواحيه . ولا تكون الإرادة أو النية حسنة ما لم تكن شريفة الوسائط ، نبيلة الغاية . فالغاية لا تبرر الوسائط غير المشروعة وإلا تناقض العدل مع نفسه والحق لا يعترض الحق أبداً

من فاسد الآراء قول بعضهم « افعل ما تستطيع عمله بشرط أن تكون حسن النية » كأنهم يبررون سوء السلوك متى ارتكز على حسن النية ، والتعدي على الحقوق مع احترامها وفعل الخير بواسطة فعل الشر

إن القول باستعمال ما تيسر من الوسائط ولو كانت السرقة والتمرد والوشايات والقتل لتحقيق غرض شريف في ذاته ، معناه القول بمبدأ سيادة الغاية ، المؤدى الى تبرير الافعال الممقوتة

قال الشهير بوسريه : « شرف الحياة ونبالتها يتعلق بشرف الوسائط والرجل الخيّر يأبى الا الوسائط الخيرة للوصول الى الغرض الخير واضعاً نصب عينيه إحدى قواعد القانون الأدبي : طريق العدل العدل وطريق الإينصاف الإينصاف

نظرية (كُنْتُ) في استقوال الإرادة

يقول (كُنْتُ) إن الأصول الأدبية مستقلة تماماً عن أصول النظر الجدلى . فهو لذلك يضع أصل الواجب في شخص الإنسان . في إرادته المعقولة التي سنت له قوانين حياته . وهو ما سماه « بالإرادة المستقلة » تلك نظريته في حسن الإرادة وعلى زعمه تكون الإرادة سالحة : —

أولاً — متى أمكن تعميم مفزاها وحكمها بلا تناقض بينها ، لأنها إذا تناقضت كان ذلك دليلاً على أنها لا تصلح عامة . أى أن صلاحيتها ليست مطلقة ، ومن ذلك المبدأ الذى سماه (كُنْتُ) بالأمر بلا شرط ^(١) وصيغته : أعمل بحيث تكون الحكمة من عملك قانوناً عاماً

ثانياً — تكون الإرادة سالحة صلاحية مطلقة متى تجردت عن كل غرض في عملها . أى أن الإرادة تعمل لنفسها كأنها غاية في ذاتها . ومن ذلك صورة ثانية للأمر بلا شرط وهي : إعمل بحيث يكون عملك الإنسانية ، سواء في شخصك ، أو في شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة .

ثالثاً — تكون صلاحية الإرادة مطلقة متى صلجت لأن تكون دليلاً لللقانون ومرشداً ، حتى كأنها شريعة عامة . لان هذه الصيغة هي التي تجعلها غاية في ذاتها . ومن ذلك صورة ثالثة للأمر بلا شرط وهي : أعمل بحيث تعتبر إرادتك نفسها كأنها تملئ بحكمتها أحكاماً وقوانين عامة

(١) هذا مقابل الامر المشروط وصيغته ! من أراد الغاية هيأ لها الأسباب ، كقولهم : اذا أردت أن تكون غنياً فعليك بالعمل ، أو سعيداً فاكسر من شهواتك ، واحترس من افراطك

البناء الحسني

الفضيلة والرذيلة

المثابرة على عمل الخير ، والاخلاص في الواجب ، وأعتياد شورى العقل في تدبير الأمور ، واتباع القانون الأدبي ، وإرضاء السريرة ، تلك حدود الفضيلة . وضدها هي الرذيلة

تهدى الفضيلة الإنسان إلى الغاية التي رشح لها . وأما الرذيلة فتضل به سواء السبيل . والفضيلة ترفع من شأنه ، والرذيلة تلزمه الانحطاط والتدهور ، فالعقل ، والفضيلة ، والحرية ، والقوة المعنوية ، والشرف ، كلها معان متشابهة أو متقاربة وكذلك الشهوة ، والرذيلة ، والإسترقاق ، والجبن ، والخزي

القوة في معنى الفضيلة ، والجبن في معنى الرذيلة

لأن الثبات ، أي صلابة القوة المعنوية ، والإرادة الصحيحة يقتضيان شجاعة وإقداماً ، وبالعكس ، لم يكون الخبيث خبيثاً ؛ لأنه جبان ، ولأن الجبن طريق الرذيلة

ليست الفضيلة حيلة غريزية ، ولا الرذيلة عيباً ، أو نقصاً طبيعياً كما يقول بعضهم ، وإنما الفضيلة ثمرة مجاهدة الإرادة ، ومغالبة العادة ، والرذيلة نتاج الضلال والغفلة . ولولا مغالبة النفس وقهر شهواتها ، لما كان لصاحب الفضيلة فضل على غيره من أهل الضلال ، وذوى الخبث ، وأحلاس الآثام

عرف أفلاطون الفضيلة بأنها : التشبه بالمولى عز وجل . وقال (مالبرش) إنها حب النظام . والمعنى واحد . لان عمل المولى بُني على النظام والتناسق والحكمة ومحبة النظام هنا معناها محبة بالإرادة التامة ، لا مجرد الأبتهاج بالنظام ، بل

يكون ذلك الحب أفعال في النفس من الرغبة والرغبة ، حتى يصير مبدأ من مبادئها التي تبرز بدم صاحبها فلا يتحول عنها في السر والعلانية
وقال آخر :الفضيلة سيادة النظام في النفوس . كأنها روح مستمد من الطبيعة
الالهية . وقال (مالبرنش) إن الرذيلة هي الحب الاعمى للذات ، والفضيلة
حب النظام . وهذا هو جماع الاخلاق الكريمة

صفة الفضيلة وسراؤها وجودها

إن الشرط الاول من شروط تحقيق الفضيلة هو أن يكون المتحلي بها عالماً بما يعمل ، عارفاً بالقيمة الأدبية لعمله ، قاصداً عمل الخير منه
قال الشهير بوسويه : « ويل لمن عرف الفضيلة ولم يولَّ وجهه شطرها وسعى لها . » لا يكفي لعمل الخير والثبات عليه كما تقتضيه الفضيلة معرفة الانسان للخير بل لابد من تعلق القلب بحب الخير ذاته . اذ يكون الشرط الثاني لتحقيق الفضيلة هو حب الخير حباً صادقاً « بالعقل والقلب » وهو إرادة الخير والتعلق به ولا يكون لمعرفة الخير وحبه أثراً في الأخلاق إلا بمجهود الإرادة . وهو الشرط الثالث لتحقيق الفضيلة . وحقاً إن قيمة الخير الذي يناله المرء يكون على قدر مجاهدته لشهواته وغاياته . فكما كان ذلك المجهود عظيماً كان الفضل أعظم عرفنا الفضيلة بأنها اعتماد النفس على عمل الخير . هذا الاعتماد لا يأتي إلا بقوة النفس المطمئنة . وجهدها الثابت الدال عليه الميل لعمل الخير وسهولته على النفس

فالثبات والتغلب على منازع الشهوات ، وخوادم الحواس ، وصرف أمانى حب الذات ، والخضوع للقانون طوعاً واختياراً ، حباً فيه واجلالاً لشأنه ، ودفع النفس الى فعل الخير والواجب بعزم مؤكد ، وجهد متجدد ، وتحذيرها من صفائر الأثم واللمم ، وتطهيرها من أرجاسها بالنصح ، والتوبة ، والاصلاح ، والسير الى الامام في كسب الفضائل والمحامد ، والترقى في مدارجها (فن وقف في طريق الفضيلة انقلب على عقبيه) ذلك سبيل الحياة ونظامها ، وتلك هي الفضيلة ، أى

المران على القوة الأدبية ، وشجاعة القلب ، ومن يرق أسباب الفضائل لا شك
واصل إلى الغرض الأكل ، وهو شبه كمال الله المطلق

محاسن الفضيلة مساوي الرذيلة — الفضيلة تفرس السلام والسكينة في

القلوب ، والنظام والطمأنينة في النفوس

والرذيلة هي اختلال نظام النفس ، فهي لذلك تورث قلق الخاطر ، وخرج
الصدر ، وشجى القلب ، واضطراب النفس . تلك الأحزان السوداء التي قد يكون
لها أحياناً ستر من المسرات يحجبها عن النواظر حيناً ثم تكون عاقبتها غالباً اليأس ،
أو الجنون ، أو الانتحار

الرذيلة هي الإنسان معكوساً وضعه ، فقواه تعمل لغير ما خلقت له . تعمل
لسقوطه وضعته بملكاته التي فطر عليها لعلوه وكماله . والفضيلة تغرس المحبة في القلوب .
أما الرذيلة فتنتزعها ، لأن المحبة هي الاخلاص . هي الخروج عن الذات أو إنكار
الذات . فالشهوة والرذيلة والحواس لا تحب ولا تُخاض بل تتبع هواها للافتراس
والتهام الغنيمة . والمحبة هي قوة ومرتبة شرف . ونعمة .

أما الرذيلة فهي ضعف وسقوط ونقصان .

دليل المحبة السباحة في العطاء وتوالي الهبات والصلوات .

من شرائط الفضيلة العمل بها مع الارتياح والسرور ، أى العمل على تحقيقها
لا رهباً ولا طاعة لأمر . بل حباً فيها وتفانياً في ذلك الحب

الجندي إذا خاض غمار الحرب طوعاً للنظام العسكري فقط فهو بعيد عن الفضيلة
بمجرد عنها مجرداً مطلقاً . إنما يقربه من الفضيلة شجاعته وحماسه للدفاع عن حوضه ،
والذياد عن حقيقته

ما أجل الفضيلة وما أبهى محاسنها ؟ فكيف لا يتعشقها أولو البصائر
والأبصار !!!

والفضيلة درجات شتى لاعداد لها ، حدها الأدنى الفضائل العامة التي بدونها

لا يكون الانسان أميناً ، وحدها الأقصى تلك الفضائل العالية التي تخلق الأبطال
ورجال التاريخ

امر الفضيلة والرذيلة في النفوس

مما سبق نخرج بالنتيجة الآتية : —

أما الفضيلة فهي نور قدسى يشيع في نفوس الفضلاء ، وهدى يسكن في
قلوب الأبرار ، منزلاً معه السكينة والإيمان ، فترى ذا الفضل وكأنيما اشتملت
عليه السعادة ، وحف به الجبور ، وكأنيما حيزت له الدنيا بحذافيرها وطالعه
الأفلاك بسعودها . فلا تزال تراه منشرح الصدر ، مثلج الفؤاد ، مغتبط النفس ،
هنئ العيش ، يخوض غمرات الحياة آمناً مطمئناً ، لا يكاد يُرى الأفرحاً مستبشراً ،
إذا أصابه مصيبة استرجع لها فلا يزيد إلا إيماناً ، ولا تملؤه إلا يقيناً ، وهل يكون
كذلك إلا لدنوه من الكمال الروحي الذي هو طلبته القصوى ؟ وبغيته العليا ؟
وهل كتب الله الفوز إلا للفضلاء الأبرار ؟

وأما الرذيلة فهي عناء الحياة ، واضطراب العيش ، وظلام النفوس ، وقيد
الأرواح . فلا تكاد ترى صاحبها إلا كاسف البال ، قلق الخاطر ، كأنيما تعاورته
المصائب ، وحلت به النكبات ، واشتملت عليه الأحزان ، وطوقه الشقاء . يقطع
الحياة وكأنه في بحر لجي يغشاه موت الجزع ، وتعلو به اثباج الفرع ، وتهوى به
عوامل الملح . فمها خادع نفسه وغشى بها غواشي المسرات الكاذبة ، وأنالها طرف
الملذات الخادعة ، فلا يستطيع التخلص مما هو فيه من كآبة ظاهرة على محياه ، ولا
من جوى مستكن في أعماق نفسه ، يلهب صدره ، وينديب فؤاده . وأكثر ما تكون
خاتمة مطافه : الجنون أو الانتحار

ولو فكر هذا المنكود في سر ما هو عليه من شقاء ، وما انتابه من بلاء ، لعلم أن

الرذيلة هي سر بلائه ، وعلة شقائه

الْبَيْتُ الْكَبِيرُ

الشهوات

تكلّمنا في علم النفس عن معنى الشهوة ، وقلنا : ان لها معنيين ، وعن أصل الشهوات وأقسامها ، وسنتكلم هنا عن بعض اعتبارات أخلاقية تجعل لكلمة شهوة معنى الميول الحادة العادية على حدود النظام

الشهوة رذيلة

تأتي الرذيلة من الشهوات : فالأثانية أوجب الذات فيها معنيان : حب الشهوات ، والاعجاب بالنفس . أعني تفوق القوتين على شخصية الانسان الحرة ، كما أن الفضيلة هي تفوق العقل والحريّة على هاتين القوتين . بالرذيلة يكون الإنسان مهوراً مغلوباً محكوماً . وبالفضيلة يكون قاهراً آمراً حاكماً

قال شيشرون : من أراد أن يكون حراً فعليه أن يكبح شهواته وملذاته ويقل غضبه ، ويجعل حداً لشحه وبخله ، ويعالج جراحات نفسه ، ولا ينصح لغيره حتى ينتصح هو ، فيعصى شهواته المتسلطة عليه وهما الفضيحة والعار . فليس الحر غير الرجل الحكيم . وما الرق إلا طاعة النفس الدنيئة . كذلك يكون المستسلمون للشهوات وأهل الضلالة

فمراع الشهوات — قال الشهير (لابروبير) : — الشهوات بجملتها كاذبة

تريد لتتوارى عن أعين الغير ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ، وقد تخفى على نفسها أيضاً فما من رذيلة إلا ولها شبه كاذب بفضيلة من الفضائل . يريد أن للرذائل مظاهر خادعة تصرف الأذهان وقتاً ما عنها ، فيختلط أمرها بالفضائل : وذلك عند ما يسمون الخوف أو الجبن مثلاً حذراً وبعد نظر ، والبخل اقتصاداً وتبصراً ،

والاسراف جوداً وسخاءً ، والاعجاب بالنفس احتفاظاً بالكرامة الشخصية ، والغضب بأساً ورجولية ، والعنف قوة ، والعدا ثباتاً في الخلق ، والتذلل أدباً ولطفاً ، والسكسل راحة ، والحسد انصافاً وعدلاً ودفاعاً عن الحقيقة ، والتشدد والتعصب غيرة ، وطول الدعوى علماً وأدباً والتسبيل والدناءة بساطة وتواضعاً ، والبلادة رزانة وتعقلاً .

علاج الشهوات ومجاهرتها —

تعالج الشهوات بالاحتراس منها ، وحفظ الحواس أن تتأثر بها ، والهرب من الشررهما كانت صورته .

(١) فالعمل أقوى سبل الخلاص من الرذيلة ، وأما البطالة فهي بابها المولج (إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أى مفسدة)

(٢) تعهد السريرة يومياً ، وملاحظة ما يطرأ على سلوكها من تغير وتحول ، والوقوف على أسبابه آناً بعد آن ، وعرض ما يبدو على العقل والقانون الادبي (٣) مخافة الله تعالى — قالت الحكماء : رأس الحكمة مخافة الله . والطمع

في ثوابه والخوف من عقابه من أسباب طرد الرذيلة عن القلوب وإيكن للانسان ميل غريزي لحفظ كيانه الادبي كميله للغريزي لحفظ حياته ، ومقاومة الشر لا تكفى بل عمل الخير هو السبيل الوحيد لاجتناب الشر . فقد قال حكيم : إن الفن العسكري يؤكد أن الجيش المدافع اذا اقتصر على الدفاع دون الهجوم فقد فقد نصف قوته . كذلك الارادة ، متى طالبتها الشهوات بالبخل قابلتها بالجود والسخاء . واذا زينت لها الكبرياء ، لاعجاب أجاتها بالخضوع والتواضع

فمخرج الشهوات مخافراً

لا تقف مضار الشهوات على الحياة الادبية ، بل تمنحها الى الحياة الجسمية ،

فانها كالنار تلتهم ما يقع فريسة لها

والشهوآت كالامراض لها تاريخ أو حياة ، فهي تكون بدىء بدء فكرة ترد

على الذهن ، ثم تخيلاً شديداً ، ثم لذة ، الى ان تنتهى أخيراً فتكون سلطاناً قاهراً

قال الشهير بوسيه إن الشهوات كأنهم المتدفق من علو ، عسير إيقاف تياره بسد مجراه ولكن من اليسور تحويله . كذلك يقول : إن أنجع الطرق للوقاية من الرذيلة شغل الذهن بالمبادئ الحكيمة ، والتعاليم الصالحة ، في أيام الشباب الغض حتى إذا أتت الرذيلة وجدت المكان مشغولا

الشهوات لا عقل لها ، فلا تعرف طرق الاقناع ، بل هي شديدة عنيفة عمياء نافرة ، ومن أخص صفاتها أن ليس لها قانون ، ومن شأنها الاخلال والتهجم على العقل ، واطفاء سراج الضمير

وقال بوسيه ايضا : من العبث مقاومة الشهوة بقوة الدليل والبرهان اذا كانت تلك الشهوة هائلة ، والا زادت ثباتا ورسوخا من حيث تبغى صرفها . بل الواجب تسكين ثورتها بتحويلها ثم القائمها جانبا ، ولا تقابل وجها لوجه .

الفضائل الاخلاقية

(التبصر والقوة والاعتدال والعدل)

أقسام الفضائل الاخلاقية

الفضيلة واحدة في حقيقتها ، فهي علم الخير ومحبة الواجب . هي قوة اخلاقية ثابتة ، غير أنها ذات مظاهر مختلفة ، تسمى بسببها باسماء شتى جعل القدماء الفضائل الأخلاقية أربعا . وهي : التبصر، والقوة، والاعتدال، والعدل . وسموها بالاصلية . لان الفضائل الاخرى تتصل بها أو تدخل تحتها

(١) التبصر أو الخبر

التبصر هو فضيلة تعرف بها أقوم الطرق لاجتناب الشر أو فعل الخير . أعني التمسك بالقانون الادبي للوصول إلى الغاية التي رشح لها الإنسان في هذه الحياة يعلم من ذلك أن التبصر هو دليل الفضائل الاخرى ، لان العدل والقوة

والاعتدال لا مرشد لها ولا هادى إلا التبصر . فالقوة مثلاً ليست عدم المبالاة والعمل حسب المشيئة الإنسانية ، بل هى العمل مع التبصر والحذر والإقدام بالآهور الفضائل الأخلاقية كلها مشتركة فى عملها ، متضامنة فيما بينها ، فلا نحصل على واحدة منها حتى نحصل عليها كلها . فالعدل لا يكون عدلاً حتى يكون بصيراً قوياً معتدلاً . وهكذا كل الفضائل الاخرى ، وانما تنفاضل بالقوة والضعف فى الإنسان الواحد

وللتبصر أركان هى ذكرى الدروس الماضية ، وفهم الاحوال الحاضرة ، والالتقياد لنصائح الغير ، مع إدراك وحسن تمييز ، والقياس العقلى الصحيح ، وهو استنباط المعلومات الجديدة من المعلومات المكتسبة ، والنظر فى عواقب الامور خشية مفاجأة الوقت ، او التيقظ والاحتراس لدفع الطوارئ والاختار ، واغتنام الوقت والفرص

(٢) القوة

القوة أو كما يسمونها أيضاً الشجاعة ، أو عظمة النفس ، هى فضيلة اجتياز العقبات التى تحول دون تحقيق الخير ، وتأييد النظام ، واحترام القانون والشجاعة فضيلة تخرج الابطال وتنبت العظمة والجلال بل هى مظهر النبيل والقوة للعواطف القلبية

والقوة ليست فى الحقيقة إلا إمكان تحقيق النظام ، وإنفاذ القانون ، لأن الانحراف عن القانون ، والخروج على النظام ، زيف وسقوط وضعف ، ولكن دلائل القوة هى العمل فى دائرة القانون والنظام ، وإنفاذ القانون وتأييد النظام فمن استسلم لغضبه ذل ، ومن ملك نفسه كان قوياً معتدلاً . والاعتدال الحقيقى قوة وشجاعة ، قوة منظمة ، قوة مرتبة ، والتهور سقوط وضعف ، لأنه قوة غير منظمة وغير مرتبة

للشبهات والعواطف طريقان — النشاط والعنف . فالنشاط هو قوة ضابطة لنفسها . تشدد بحزم لاجتياز العقاب ، والتغلب على الصعاب . والعنف قوة تندفع

بغير رشد ، وتتجاوز الحد فتنشط . وتحتد فيدركها الوهن والسقوط . فالنشاط هو القوة بمعناها الصحيح . أما العنف فاصحابه يظنون أنفسهم أقوياء وما هم بأقوياء . وإنما هم يخلطون فلا يميزون بين المبادئ وبعضها لدقتها على أفهامهم ، وبعدها عن مداركهم . فهم أناس ينقصهم ذوق الحياة

ويدخل تحت القوة فضائل جمّة . (كالصبر) وهو احتمال الشدائد ، وعدم النكوص . والتقهر أمام الحوادث . و (التجلد) ، وهو محاولة النهوض ، والتقدم أبداً . و (المقاومة) ، وهي الثبات في معالجة الحوائل للتغلب عليها ، و (الشهامة) ، وهي الاتيان بعظائم الامور ، و (البطولة) ، وهي تضحية الكثير حتى الحياة في سبيل الحق . تلك اسماء مختلفة للقوة في معناها الحقيقي

وكذلك (الثقة والثبات والعزم) ، كلها اسماء للقوة أيضاً أو من صورها الواجب التنبيه عليها والتنويه بها

والثقة — هي اعتقاد راسخ لا يقبل الشك ، وإيمان لا يتزعزع في أمر ثبتت صحته متى قام بنفس انسان كان عقيدته ورأيه الخاص . أما من استسلم للشك فقد غلب على أمره ، أو هو نصف مغلوب . لان تردد الذهن يوهن القلب

والثبات — عزيمة في النفس تدأب على أمام مابدىء به فلا تستريح حتى تتم ماشرعت فيه . وتستكمل ما أتمت ، وهي فضيلة من كبريات الفضائل الخلقية

قال أفلاطون : الظلم أبداً ضعيف ، لانه لا يتفق مع نفسه ، ولا هو بقادر على أن يجمع قواه . وقال بسكال : لا يقاس فضل الرجل بمجهوده وإنما يقاس بمآلوفه ، ومآلوف الفضيلة الثبات عليها وقال لابرويير : لا يكون الرجل المتقلب رجلاً واحداً وإنما هو اشخاص عدة ، فهو يتعدد بتقلب الاحوال ، وتجدد الاذواق .

تراه اليوم غيره بالامس ، وسيكون في الغد غيره اليوم إن شخصاً يتجدد ويتعدد لا تسئل عن مزاجه أو طبعه ، بل سل عن أمزجته ، وعن طباعه

من الامور الهامة في قوة الارادة . أن تريد بحق ، لا أن تريد بشدة . يكاد
يخلو الوجود من المستحيلات ، فاذا دبرت الارادة وأحكمت تفتحت لها السبل
والطرائق ، وذلك سبيل أولى العزم صحة الاعتقاد أساسى حسن العمل — لأن
المبادئ تملأ القلب قوة فيعمل مستضيئاً بنورها
يتوارى بعضهم وراء حسن النية منتحلاً أعذاراً يخلقها لهم الوهم وسقوط الهمة
وشتان بين حسن النية وحسن العمل

يجب الضعف من ناحية القوة المدركة كما يجب من ناحية الارادة والخلق .
أعني متى كانت الارادة بلا قوة والاخلاق منحلة لا ثبات لها ، كان ذلك نتيجة
لازمة لتجرد العقل من نوره ومبادئه . فاذا رأيت ثمت عزائم فائرة ، ومقاصد
مبهمة ، فاعلم أن الازهان لم ينضج فيها الرأي الصحيح ، والنظر الصائب بعد
وأساس القوة المعنوية أمران : فكرة واضحة مقررة ، وعاطفة قوية عالقة
بهذه الفكرة

أما الفكرة فهي السراج الذى نرى به الطريق والغاية . وأما الماطفة فهي
القوة الدافعة المحركة . فالقوة المعنوية لا تجب الا من اتحاد هذين الامرين
فالرجل الذى يجمع في نفسه اتحاد العقل والقلب ، هو الرجل ذو العزم ، القوى
الخلق ، رجل الارادة القوية الدائمة التى توصل صاحبها الى غايته رغم أنف الحوادث
والمخاطر والغايات . إن طبيعة العزم التى ليست الا قوة الارادة آتية من قوة العقل
وقوة العقل آتية من إمعان النظر فى مبادئ الحياة البشرية
الرهيل ذو القلب الجسور هو الذى يزدري المخاطر ، ويخوض غمرات الموت
ويلقى بصدرة النار الثائرة لنصرة الحق وخذلان الباطل .

والباطل هو الذى يصبو الى العظمة والحق لا يحول دون عزمه حائل يقع
جائياً على ركبته ، بل ويموت ولا ينقلب على عقبيه . يريد ليكون سلفاً يصعد عليه
من يأتى بعده . ولولا أولو العزم من الرجال ما شيد فى الوجود ملك ولا قامت دعوة

واحتقار الموت هو مبدأ القوة الادبية . فما دام الاعتقاد بالعدل لا يصل من النفوس الى هذا الحد . وما دام الخوف من الموت مالكا للقلوب البشرية . فلا أمل في انسان حين تجبى الساعة ، ساعة العظام

قال الشهير بوسويه : من لم يملك شهواته خلا من عوامل القوة ، لانه ضعيف أصلا . كل فضيلة تحتاج الى الشجاعة . ففضيلة الاحسان تعوزها الشجاعة ، لقهر النفس ، ومقاومة حب الذات ، واعتياد فعل الخير . وفضيلة النشاط تعوزها الشجاعة ، لحمل النفس على اقتحام المخاطر والمخاوف . وفضيلة الاستقلال تعوزها الشجاعة ، للجرأة على قول الحق ، والانتصار للحق

(٣) الاعتدال

الاعتدال فضيلة من شأنها ضبط الشهوات والاهواء والملاذ الروحية والجسمانية ، وتلطيفها على نهج العقل الرشيد

يعلمنا الاعتدال كيف نكون مقتصدين في أمورنا كافة ، وعلى الأخص فيما يتعلق بملذات الحواس

التوازن التام للنفس ، أعنى ارتباط قواها بعضها ببعض ، وانتظام عملها هو كل معنى الاعتدال

وليس معنى الاعتدال الجمود وعدم الشعور والرخاوة . ولكن معنى الاعتدال تحقيق الرقابة وسلطان النفس على عمل الحساسة والشهية والميول والشهوات

فلاعتدال هو استعمال الحكمة في تدبير الحساسة الحسية والمعنوية . فلا يعوق مضاء العواطف أو التحمس ، أو الغضب العادل . وإنما يعوق الافراط في كل شئ . قد تكون الحساسة بالغة حدها وهي مع ذلك في نصابها المعقول ، بل لا تكون قوية حادة حتى تكون في الدائرة التي رسمها العقل لها ، وأزورها أن لاتعدوها

لا تكون القوة الا حيث لا تفريط ولا افراط

في الاعتدال حلية الجمال الحسى والمعنوى . لأن الجمال هو تناسب الاجزاء

ودقة تأليفها . ولما كان الاعتدال خير مؤلف بين الجسم والنفس كان هوحلية
الانسان التي تزينه

يشوب الانسان مابه من الميول الشهوية العالقة بطبيعته الحيوانية التي تضني
جسمه وتنزل قدره

زينة الانسان العواطف الجميلة فير . أنظر كيف تتلأأ في الوجوه نضرة
التقوى والصلاح والعفة والكمال وطهارة القلب .

انرا -أل -ائل . ماهو الذوق ؟ فقل هو احترام اللسان . والجنان . والقلم
والنفس ، أو بالجملة هو الاعتدال . فالاعتدال ضابط التخيل ومذال القوة ، ومانع
التحمس ، أن تسلخ منه سلامة الذوق ، وهي سراج الوهاج الذي يضيء له السبيل
وكما يلي الشجاعة التهور . والقوة الغضب . والنشاط الرعونة . كذلك في أعمال
الذهن يلي الاعتدال ما يهيج أو يضحك ، أو ما يسخر منه وما لا يفهم ، وما
يؤدي إلى الاستهجان

من لا يملك قياد نفسه لا يعرف كيف يكتب . قف عند حدود الاعتدال
وتخير لفظك ومعانيك واطرح ما زاد تكن كاتباً .

بالاعتدال يترك -النظام والتناسب . ويعرف ان الجمال المؤذي المتعب
ليس بالجمال المرغوب فيه . كما أن الضوء الشديد ، أو الموضوع وضعاً غير مناسب
يمنع الابصار

وبالاعتدال تعرف متى تتكلم . وكيف تتكلم . وكذلك تعرف مواطن
السكوت الذي هو أفصح من البيان

يمنح الاعتدال الذهن فسحة التروي فيترن بين الامور المتباينة ، والآراء
المتناقضة فيكون بين ذلك قواماً

(٤) العدل

العدل معناه الاحكام والانصاف ، فاذا قلت : هذا عدل . كان معناه أنه

محكم منصف متفق ومتناسب مع طبيعته . وجد حيث يجب أن يكون مطابقاً
للحق والخير

العدل هو إرادة قوية ثابتة لرعاية القانون ، واحترام الحقوق ، وعمل الواجبات .
فالعدل هو جماع الفضائل ، لان في معناه الاستقامة والتقوى الادبية ، ومطابقة
الأصول ، والقانون هو الفضيلة بعينها . فمن كان عادلاً نحو الخالق سبحانه سمي
تقياً . ومن كان عادلاً نحو أمثاله سمي أميناً محسناً . ومن كان عادلاً نحو شخصه
أحسن إلى نفسه وجسمه باستبقاء نظامهما هادئاً مستقراً

مبدأ العدل — إعمل للناس ما تحب أن يعمله الناس لك

(٥) معرفة الفضائل بالملاط ، وأقسام الواجب

مميز أفلاطون في الانسان : العقل ، والقلب ، والحواس ، ثم خص كل واحد
منها بفضيلة . فخص بالعقل التبصر والحكمة أو العلم بأرقى مراتبه . أعنى علم الخير .
وخص بالقلب القوة والشجاعة التي توجد اتفاق العقل والارادة ، وتساعد على
اقتحام العقبات في السعود والنحوس . وخص بالحواس الاعتدال الذي يحفظها
تحت نظام الواجب ولا يسمح لها بغير اللازم الضروري . وقال أفلاطون . إن العدل
يوجد باجماع هذه الفضائل الثلاث ، لانه النظام بأرقى معانيه ، أعنى الكمال

وعند التأخرين : التبصر من خصائص القوة المدركة ، والقوة من خصائص
الارادة ، والاعتدال من خصائص الحساسية

وبالتبصر والقوة والاعتدال يحصل العدل ، لانه لا يختص بملسكة من الملكات
بعينها ، بل هو استعمال صحيح لجميع الملكات لتقوم بالواجب علينا نحو الخالق
سبحانه ومن خلق

أقسام الواجب — أدمج القدماء الواجبات في الفضائل الأربعة ، فكان

تقسيمهم هذا تقسيماً خاصاً بالواجب نفسه . أما المتأخرون فقد قسموها بالنسبة لموضوع الواجب . فكانت اقسام الواجب عند المتقدمين هكذا : التقوى (واجبات نحو الخالق سبحانه) والعدل والاحسان (واجبات نحو الناس) : التبصر والقوة والاعتدال (الواجبات نحو أنفسنا) . أما أقسامه عند المتأخرين فهي أكثر وضوحاً وبيانا . واجبات نحو الخالق ، واجبات نحو أنفسنا ، واجبات نحو أمثالنا

البنائين

الحق والواجب

الصلة بين معنى الفضيلة والقانون والواجب والحق . الفضيلة بالنسبة للانسان واجب وحق . فهي واجب ، لان القانون الأدبي يأمر بها . وهي حق ، لأن القانون الأدبي مع تقريره إياها باعتبارها واجباً ، ترك للانسان حق العمل بها **الواجب** ضرورة أدبية ، أو عهد أدبي يوجب عمل شيء ، أو الامتناع عن عمله . والحق سلطة أدبية ، سلطة شرعية تخول للانسان عمل شيء أو أن يُطلب من الغير عمله

الحق والقوة — الحق ، أو السلطة الادبية ، يقابلها القوة ، أو السلطة المادية قال الشهير بوسيه : لا يوجد حق يناقض الحق ، أعني ليس هناك سلطة أدبية خارجة عن القانون ضد القانون . قد تحمل القوة المادية على الحق ، ولكنها لا تستطيع أن تقتله

فإذا قال قائل : إن حجة القوى قوية أبداً . فانما يريد بها من جهة الفعل ، من جهة الحق ، يريد بها حيث كانت لا حيث يجب أن تكون . لا تدحض القوة الحق . ولكن الحق هو الذي يدحضها ، ويأتي عليها في النظر الأدبي . إن قوة الظالم فرداً كان أو جماعة مهما طال اغتصابها أعواماً أو قروناً عاجزة عن أن تكون أساساً لحق ، أو عهداً واجب الحرمة ، يُحتمل ذلك الاغتصاب ، وتنحني له الرؤس ، ولكن لا تخضع له أبداً ، ولا تقهر النفوس ، بل تحاربه حرب المستميت . وسلاحها الاحتجاج الدائم كما لاحت للأمل بارقة إلى حين تنداعى تلك القوة وينهدم ركنها . هنالك يعلو الحق ، ويهوى الباطل . كذلك كانت سيرة الامم والشعوب حيال الظلمة من الملوك ، وجور الحكومات ، واطماع دول الاستعمار

يعلو الحق على القوة وإن غلبته على أمره حيناً من الدهر ، فمافوز القوة الوحشية إلا وهم لا يلبث أن يزول . إن عاجلاً ، وإن آجلاً ، ثم يتبوأ الحق مكانه وتصبح تلك القوة بين يديه بوجهها حيث شاء لتحقيق الغايات السامية للحياة المعنوية والاجتماعية تخدم القوة الحق ، كذلك خلقها البارئ تعالى . وكل قوة انقلبت على عقبيها ، وأدارت وجهها للحق لتصدّه عن سبيله ، وهنت وبادت

القوة مفتاح النجاح ، وتحقق الآمال ، إلا أن العدل والحق يمدانها بروحهما فتزداد قوة ومنعة وجلالا

الحق لا يموت ولا يقهر ، لانه كما قال (ملتون) : يلي المولى عز وجل في المرتبة

صفة الحق — إن معنى الحق في ذاته من المعاني العقلية ، فهو فكرة أولية

لأن الحرمة التي أسندها العقل إلى الشخصية الانسانية لم تشاهد من طريق التجربة ولم يؤدها التاريخ

كان معنى الحق ولا يزال متغيراً غير ثابت ، وذلك باختلاف الزمان والمكان . فهذه القوة المفروض وجودها في الشخصية البشرية ، والواجب احترامها ليست بذات قيمة حقيقية إلا بقدر الاعتراف بها ، وفي دائرة ذلك الاعتراف ليس إلا قال جانينيه : إذا كان في يدي مطرقة مثلاً وأمامي طفل نائم لاشك أن في استطاعتي إن تمت إرادتي أن أهشم رأس ذلك الطفل بضربة واحدة ، ولكني لأفعل ذلك مهما بلغت قوتي . لأن أمام عيني خيالاً يردني ويوقفني ، ولا قبل لي بدفعه حيث قوته فوق قوتي وسلطانه أعلى من سلطاني . فهو قادر على أن يجرّدي مما أشعر به من قوة . هذا السلطان القاهر الذي لا يعلمه الطفل نفسه ، هو حق هذا المخلوق الذي هو من نوعي في الحياة . هذا ما يجب أن يكون ، لولا أن أمماً في الارض أحلت قتل الطفل اذا ولد عليلاً ضعيف البنية **وصف صفات الحق انه** **يكونه عاماً** أي لكل انسان . فالناس جميعاً أمامه سواء ، يستوى في ذلك الغني والفقير ، والعالم والجاهل ، والرفيع والضيع . وأن يكون مقدساً كالتقانون نفسه ،

أو كالأوجب ، لانه ضرورة مفروضة مطلقة غير مقيدة بشرط ، تبقى ولو جردها
جاحد ، أو اعتدى عليها معتد

والحق لا يتنازل عنه اذ لانفهم وجود شخص إنساني لا يملك حقه الطبيعي
فلا يمكنه التخلي عن هذا الحق إلا بتخليه عن الواجب المفروض عليه . وفي ذلك
إنكار لطبيعته باعتباره كائناً حراً

والحق واجب الأداء . حيث القوة تباح لصيانتة واحترامه
وبالجملة لما كان القانون الادبي أسبق وأعلى من سائر القوانين الوضعية ، كان
الحق كذلك ، أسبق وأعلى الحقوق الوضعية التي هي موضوع الشرائع الخاصة بها .
فان شرعية هذه الحقوق أساسها شرعية ذلك الحق

تعلق الحق بالواجب — الواجب يشمل الحق أبداً . كل واجب على العمل
ما ، أو مجانبته يقضى لى بحق ذلك العمل ، أو الامتناع عنه . وعلى غيرى واجب
أيضاً ، أن لا يمنعنى هذا الحق . كل حق لى واجب على غيرى وبالعكس . حق
الدائن نحو المدين هو واجب على المدين نحو الدائن . وكل حق للوالد نحو الولدهو
واجب الولد نحو أبيه . وكل حق للحكومة نحو الرعية هو واجب الرعية نحو
الحكومة وهكذا

مردود الحق — تمحدد حقوقنا بواجباتنا . كل مامنعنا الواجب من عمله ،
لاحق لنا فى عمله ، فقولك ما ليس لك حق فى عمله ، يعادل قولك من واجبك
أن لا تفعله . كذلك حقوق أمثالنا واجب علينا احترامها كما يجب عليهم
احترام حقوقنا

قد تتعدى حقوقنا حدود واجباتنا . حيث يمكننا أن نعمل كثيراً مما لم
نكن مكافين به . لنا الحق فى عمل كل مالا يمنعنا الواجب من عمله . ولنا الحق
فى الامتناع عن عمل كل مالا يقضى علينا الواجب بعمله . كل مالا يجرمه
القانون فهو حق ، لنا أن نعمله بشرط أن لا يضر بحقوق غيرنا

أصل الحق والواجب

اختلف العلماء في أصل الحق ، ولهم في ذلك مذاهب شتى ، ونظريات عدة ، منها نظرية الاتفاق ، ونظرية استقلال الارادة ، والمصلحة ، والقوة ، والحاجة

الحق والالتزام — زعم روسو أن حق الفرد هو أصل الحقوق الاجتماعية ،

وأن السلطة الاجتماعية كانت نتيجة عقد تم بين أفراد الجمعية الأولى . وزعم بعض الفلاسفة أن الحقوق الاجتماعية هي أصل الحقوق الفردية . أى أن الفرد لا يتمتع بحريته وملكيته الا برضاء وقبول من الحكومة ، أما الرأى الأول فشبهه بآراء الفوضوية ، والثانى بآراء اعوان الاستبداد . وكلاهما ظاهر الفساد ، وليست الحكومة مصدراً البتة لشيء ما فلم تخلق الانسان ، ولا حرته ، ولا ملكيته ، ولكنها وجدت لحماية الانسان ، وحرته ، وملكيته

الحق والحرية — قال الفيلسوف (كُنت) . الحق الطبيعى هو مجموع

الشرائط التى بها تحفظ حرية الفرد ، بجانب حرية الجماعة

إذاً يكون الحق (على هذا الرأى) لا تعلق له بالواجب والعهد الأدبى لتجرده عن المعنوية التى هى القيمة الادبية للافعال البشرية كما قدمنا ، لان السلطة التى تحدد الحقوق لا تعلق ولا ترتبط بالسلطة التى تقرر المبادئ الادبية . فالأولى هى الحكومة ، وهذه تصدر شريعتها بعنوان السلطة الخاصة التى لها لضبط الافعال الخارجية لافراد المجتمع بحيث يمكن بقاء حرية الفرد بجانب حرية المجموع

والحرية المحضة — بقطع النظر عن القانون الأدبى والغرض الأكمل —

لم تكن الا سلطة اختيارية غير محدودة . لانتشئ حقاً

ولا يفهم احترام حرية الأفراد إلا إذا كانت هذه الحرية شرطاً لازماً لاتمام

الواجب ، فالحرية وحدها ، أو استقلال الارادة ليست مبدأ للحق . وإنما مبدأ

الحق هو الحرية محدودة بالواجب والخير

الحق والمنفعة — بين الفلاسفة من يخالط الحق بالمنفعة يريد ليجعل المنفعة مقياساً للحق فيعرفون الحق بقولهم . انه ملكة يعمل بها الانسان كل ما لا يتناقض مع مصلحة الغير ، مع أن التاجر الذي ينافس غيره من التجار بشرف وصدق ، قد يضر بمصالح هؤلاء التجار ، ولكنه في الوقت نفسه لا يستعمل الا حقه

(ويقول استيوارت ميل) الذي هو من زعماء هذا الرأي . القول بان عندي حقاً معناه عندي شيء يضمنه المجتمع ، أى في ضمانته وكفالاته ، فلا يمكن أن أقدم برهاناً أقوى من المصلحة العامة . كذلك فكرة الرفاهية والسعادة القائمة بنفوس الافراد فانها تتصل بالمجموع بعامل الجاذبية ، والميل الطبيعي بينهم ، ثم ترجع إلى الافراد بعامل آخر وهو الاعتقاد بالتضامن الشديد الذي يربط مصلحة الفرد بمصلحة العامة تلك كانت أساس الادب الاجتماعي ، وأساس الحق ، عند أهل مذهب المنفعة

الحق والقوة — يضع (هوبز) أصل فكرة الحق في عاطفة القوة ، بمعنى أن الانسان يقدر حقه بقدر ما يأنس في نفسه من قوة ، وحق غيره بقدر ما يرى في الغير من قوة معادلة لقوته أو فوقها . وقد رأينا فيما تقدم تعارض الفكرتين القوة والحق ، وإن أظهر ماتكون فكرة الحق إذا اصطدمت بقوة قاهرة ظالمة

فالحق عندهم لا يتميز عن القوة ولا يفارقها . قال (فوستجريرف) إذا كان كل ما يقع من الأمور بعد ضرورة ، وكان في الدنيا عدل يكون ما يقع عدلاً أيضاً ، ولكن العدل أبداً في جانب القوى القاهر ، والمغلوب أبداً مذنب محقوق . فاذا كان أصحاب هذا الرأي يظنون في الدنيا بجملة خيراً وجب عليهم أن يحترموا الناجحين في جهاد الحياة ، وينبذوا كل من سقط في مضاره . أما إذا ظنوا في الدنيا شراً وكانوا من المسيطرين تعين عليهم أن يذكروا وجود أي حق في هذه الدنيا

الحق والحاجة أي النظرية اللاسركية — تتلخص هذه النظرية في قولهم (للانسان من الحقوق بقدر حاجاته) له حق في الخبز ، وحق في اللبس ، وحق في السكنى ، وحق في العمل مادام قادراً ، وحق في المساعدة إن كان عاجزاً

هذه النظرية لم يقرها الاجماع لان الحق أبداً يتحدد بعلاقة الأشخاص الذين يهمهم ذلك الحق ، والموضوع الخاص بالحق ذاته . والمشاهد أن الحاجات لا تدخل تحت حصر ولا تعيين . فكيف يتيسر التفريق بين الحاجات الطبيعية والضرورية ، والحاجات الوهمية التي ليست إلا رغبات أصبحت بفضل العادة والحضارة من الحاجيات ؟ إنه من العسير الفصل بين شخصين أو أكثر يدعون المساواة في حاجتهم إلى شيء واحد

نخرج مما تقدم بان البحث عن أصل الحق يجب أن يكون في طبيعة الانسان نفسه يقول بعض الفلاسفة : إن ما يكون هذه الطبيعة ، وما يجعل من الانسان كائناً خاصاً مستقلاً ممتازاً عن باقي الكائنات هو الحرية ، فالانسان ليس بقادر على أن يحس ويشعر بما يجوز بنفسه فقط بل منحه الله كذلك التأمل والروية ، فهو قادر على ان يسير بنفسه . ويخلق أفعالاً لا يصح أن تكون صادرة عن تأثير انفعالي يجيئ من الخارج بل هي أفكار شخصية . فاذا كانت الحرية هي روح الصفة الإنسانية فينا وجب أن تكون عالية المنزلة ، جديرة بالاحترام إلى غير نهاية . وأن كل عمل من شأنه قتلها أو انتقاصها سوء معاملة أو تسوية له بالحيوان والجماد . فهو في نظر المسيء غير إنسان . إذاً تكون الحرية هي أصل الحق ، وما حقوقنا إلا مظاهر مختلفة لهذه الحرية بعينها

نحن لم نصل إلى الحقيقة بعد ولكننا على مقربة منها . يريدون الحرية محترمة مقدسة ويجوزون لها حق الاحترام المطلق . نعم ولكننا نبحث عن سبب ذلك . فما هي الحرية إذا ؟ وما الفرق بينها وبين تغلب الأهواء ؟ ولم تستحق احترامنا ؟ هل نجعل الحرية خاضعة للقانون الأدبي ؟ إذاً لا يكون منشأ الصفة المقدسة للحرية من طبيعتها ، بل من الواجب الذي هو ركن القانون . لذلك قالوا : الواجب أصل الحق

البَيْتُ الْمَسْنُونُ

العدل والاعسانه

لخص بعضهم واجبات الأدب الاجتماعي ، أو واجبات الإنسان نحو أمثاله بقولهم : لا تعمل مع غيرك ما لا تحب ان يعمل معك . واعمل لغيرك ما تحب ان يعمل لك . أو : أحب للناس ما تحب لنفسك ومن المؤكد أن هذين المثالين يجب أن يفهما بمعنيهما الحقيقي أى ارادة عاقلة رشيدة لا ترضى لنفسها الا ما كان وفقاً لقانون الخير

(١) العدل

العدل من حيث كونه فضيلة اجتماعية هو احترام حقوق الغير . فلحق كما قلنا مقدس والكائن الناطق الحر محترم في استعمال ملكاته استعمالها المباح . قال شيشرون : العدل يتحصر بالذات في عدم الاضرار بالغير ورد ما يجب رده لكل انسان وعرف أحد فقهاء الرومان العدل فقال : العدل ارادة دائمة ثابتة لا تعطى كل ذي حق حقه

وأساس واجبات العدل هو الحق ، ولما كان موضوع العدل حقاً معيناً محدوداً ساغ الاكراه على مراعاته واحترامه . أعنى الالتجاء الى قوة الجماعه والاستعانة بتدخلها بواسطة المحاكم والقوة العمومية ، وأحياناً الى استعمال حق الدفاع المباح لحماية النفس والمال بالشرائط المبينة في القوانين الوضعية

واميات العدل : تنحصر في أربعة أمور (١) احترام حقوق الغير (٢) اصلاح كل خطأ يقع منها مهما صغر شأنه (٣) الوفاء بالعهود (٤) الاعتراف بالجمل

لصاحبه . فالأول نتيجة صفة العدل الأولى ، وهي عدم الاضرار بالغير ، والثلاثة الباقية نتيجة الصفة الثانية ، وهي رد ما يجب رده لكل انسان . ومن اكبر واجبات العدل وأهمها توزيعه . من ذلك : واجب الملوك ورؤساء المصالح في توزيع الوظائف والمراتب والدرجات على قاعدة الكفاءة والاستحقاق والمساواة بين أعضاء الجماعة ، وكذلك في الجماعات الصناعية والتجارية يجب أن يكون توزيع الأرباح بحسب ما لكل في رأس المال ، ومنها توزيع العقوبات وجعلها متناسبة مع درجات الجرائم في التشريع والقضاء

والظلم على نوعين : ظلم يأتيه الإنسان ، وظلم يتغاضى عنه ، وهو قادر على منعه الناس متضامنون جميعاً ، فيجب عليهم أن يعتبروا كل اعتداء على العدل واقماً عليهم بالذات ، ولو كان ذلك الاعتداء واقماً على واحد منهم . الحق ملك كل فرد وملك الجميع على السواء . فواجب كل فرد الدفاع عن حقوق الجماعة ، وواجب الجماعة الدفاع عن حقوق كل فرد

وفي لغة الفلاسفة : لا يقال حق أو حتك ، وإنما يعبرون عنه بالحق (أى بالعهديّة على مصطلح النحاة) فيقولون انتمك الحق فينا ، أو فيكم ، بظلم ، أو حيف وقع من كذا

وقال منتسكيو : **ظلم واحد خطر يتهرّد الجميع**

والعدل اربع درجات (١) عدم مقابل الحسنة بالسئنة ، وإلا كان اللؤم ونكران الجميل (٢) عدم اساءة أحد ممن لا يتعرضون لأذانا بل منع كل أذى يقع عليهم ، وإلا كان فاعله خبيثاً شريراً (٣) عدم مقابلة الشر بالشر . قل الله تعالى (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) - جذراً من الافراط في الانتقام - (٤) مقابلة الاحسان بالاحسان ، وهو الاعتراف بالجميل

قال (لا بروير) التمجيل بالاحسان في مقابلة الاحسان عدل ، وإمهاله ظلم

(٢) الاحسان

الاحسان هو محبة القريب . تحملنا تلك المحبة على أن نتمنى ونريد له الخير ، ونفعله معه ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً . وهذا هو الاخلاص أى تضحية الخير الشخصى لخير الجماعة ، والسعادة الشخصية لسعادة المجموع . قال (لاينتز) المحبة هى مزج سعادتك بسعادة الغير ، هى جعل هناء الغير هناءك واجبات العدل كما قلنا واجبات محدودة ليس لتغيرات الانسان فيها محل . فهى واجبة بلا قيد ولا شرط نحو الجميع على السواء . ولكى تكون عادلاً فليس لك إلا طريقة واحدة ، وهى دفع ما عليك ، وإصلاح ما وقع منك خطأ ، وعمل كل ما من شأنه احترام حقوق غيرك .

أما واجبات الاحسان فغير محرومة . بل متروكة لحرية الانسان وسعة تصرفه
تختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان

يتحقق عمل الاحسان بطرق شتى ، وله درجات مختلفة ، وكلها مصدرها طيب القلب وحنانه

الاعتداء على العدل يوجب الرد أو الإصلاح ، وليس التقصير فى الاحسان كذلك ، لأن واجبات الاحسان ليست حقوقاً للفرد الذى يجب أن يتناوله ذلك الاحسان . نعم لا ننكر وجود هذه الحقوق ، ولكننا نقول أنها حقوق لا يملكها الفرد ، ولا يطالب باستردادها ، بل هى حقوق للنوع الانسانى فى مجموعه . والعدل يوجب حقوقاً متساوية محدودة لكل إنسان . أما الاحسان فلا يوجب إلا حقاً غير محدود يجوز توزيعه على الناس أنصباة تختلف باختلاف أحوالهم ومواقع الحاجة فيهم

اساس واجبات الاحسان - اذا نظر الانسان الى الاحسان نظرا
بسيكولوجيا وجده من اصل نفسى وهو الميل والجاذبية التى للأسان نحو اخيه
الانسان ، والاخلاص والحاجة للمساعدة ، وكلها من الميول العالية للقلب البشرى

وإذا نظر إليه نظرا عقليا . وجده من طبيعة الجماعة والمصلحة العامة الناشئة
عن تبادل المساعدة الذي هو قانون الطبيعة ، وكذلك من وحدة الاصل والغاية
في بني الانسان

في الاحسان ا كبر معنى من معاني المساعدة والارتباط ، فاذا خلت الجماعة
من روابط المحبة والمساعدة ، كانت ولا خير فيها ، ولا فائدة منها ، وإن عاش كل
لمصلحة نفسه استحال العيش ، واستحالت الجماعة . خلق الانسان مدنيا أى
لا يعيش له الا بانضمامه الى بني جنسه يساعدهونه في مرافق الحياة . لان الناس جميعا
كعملة في مصنع من المصانع ، كل له وظيفة يؤديها ، وعمل يتمه ، وسنرى فيما
يأتى أن واجبات العدل لا تتم بغير الاحسان

اما وحدة الاصل فالناس جميعا من أب واحد ، وأم واحدة ، أبوه آدم
وأمه حواء ، فهم اخوة ، والاخ يعطف على اخيه بالود والاخلاص ، والولاء
والحب ، والثقة والتضامن في العيش ، والاتحاد في الوجهتين المادية والمعنوية ،
ووحدة الغاية العمل للوصول الى الكمال الانساني الذي هو الخير العام للجماعة ،
وهذا لا يتحقق بغير اجتماع القوى ، واتحاد الارادة

وللاحسان عواطف وافعال ، تدل عليه ، ويظهر أثره في الوجود . منها

(١) **العطف** : وهو محبة الخير للناس (٢) **عمل الخير** : وهو الانتقال من
دائرة العواطف الى دائرة العمل . كل حركة لا تنهى الى عمل طيب فهي حركة
لا خير فيها (٣) **الافلاص** : وهو انشراح وارتياح لخدمة الناس
وإشراكهم بنصيب في سعادته وهنائه (٤) **التضحية** : وهي التنازل عن شيء
من حق أو مال لخير الناس ، أو لمساعدة قريب ، أو لتخفيف ويلات بئس ، والتضحية
إذا بلغت حدها الاقصى كانت تلك التي نسميها **بالبطولة**

ضحى شيئاً معناه تنازل عنه ، ولا يصح التنازل الا في ملك اليمين . وغلاة
الأنانية أو عبيد الشهوات لا يملكون انفسهم ليتنازلوا عنها ، بل هم أرقاء لما يسيطر
عليهم من حب المال أو حب الحياة — هؤلاء انما يعيشون لانفسهم ، ولا خير

فيهم ، ولا في حياتهم ، فهم أعضاء أشلاء ، تستوى لدى قومهم ، حياتهم ، ومماتهم
(٥) العفو عن الزلات : وهو الصفح عن الشتائم والهنات ، لان الانتقام يزيد
في الاحقاد ، ويضرم نار البغضاء ، فلا يلبث أن يرى المنتقم نفسه بمعزل عن
كثيرين من الناس

قال النابغة الذبياني :

ولست بمستبق أحالا تلمه على شعث أي الرجال المهذب
هل الاحسان الزامي ؟ متى قلنا . واجب ، أو عهد ، كان معنى ذلك ارتباط
أدبي ، أو ضرورة أدبية . والواجب غير الالزامي لا يكون واجبا
إن واجبات الاحسان ليست منزلتها بأقل من واجبات العدل ، ولا هي بأقل
لزوما في بناء المجتمع الانساني . فانت ملزم أن تكون محسنا ، كما أنك ملزم أن
تكون عادلا ، ومخالفة القانون الأدبي تتحقق بالامتناع عن فعل الخير ، كما تتحقق
بفعل الشر

يفرق علماء الأدب بين واجب الاحسان ، وهو القيام بالضروري منه
رعاية للواجب ، وبين فضيلة الأحسان ، وهي تجاوز حدود الواجب الضيق إلى
تضحية الأنايية ، ومزج السعادة الشخصية بسعادة الغير
من البدهي أن الاحسان يتضمن العدل : بمعنى أنه من المتعين دفع الديون
قبل التفضل بالحسنة ، ومن الظلم أن يكون في نفعك إنساناً وصول الأذى لغيره .
ومن الغلظة أن تسيء إلى الفقير أو تهينه بحجة مساعدته ، فارل ما يكون الرجل
الفاضل الخير يكون رجلا شريفاً عفيفاً

(٤) عرفة العدل بالاحسان

العدل لا يتم بغير الأحسان ، ولا يكون الانسان عادلا إلا نحو من يجب
فمن كره أناساً صعب عليه فهم حقوقهم ، وثقل عليه احترامهم ، لأن الحقائق
الأدبية لا تدرك ولا تستقر في النفوس إلا من طريق العقل والقلب معاً . والاحسان
دون غيره هو الذي يجعلنا نفعل ما يجب لتحقيق معنى العدل بدقة ، لأنه يجردنا

من جميع الاعتبارات الشخصية ، ومتى تجرد الانسان منها وصل إلى العدل من أقرب سبيل

في الأمثال اللاتينية : الافراط في العدل افراط في الظلم ، بمعنى أن العادل إذا تشدد في عدله باستيفاء حقوقه لا يفرط في واحد منها . كان عدله ثقيلًا غير محتمل

من العدل البين المطالبة بالحقوق الطبيعية الضرورية للحياة الأدبية ، ولكن إذا لم يشأ الانسان التنازل عن شيء منها حتى الحقوق الثانوية ، أو إذا لم يشأ أن يعمل مع الآخرين ما يريد أن يعملوه معه كان من أظلم الظالمين . يريد ليفسد نظام الجماعة المؤسس على تبادل المنفعة ، وتناوب المساعدة . **مبادئ الحق سواء أثار طبيعياً أم وصفيًا** في جملتها تنص على ما هو عدل في ذاته في معظم الامور . وكذلك يجب عند تطبيق هذه المبادئ على الحوادث الخاصة ، وهي في الغالب كثيرة التقصير ، أن يرجع فيها إلى روح المعنى دون اللفظ والمبنى . فمثلاً : النص اللفظي للعدل هو أن لا تعمل عملاً يناقض حقوق الغير . أما المعنى أو روح النص فهو : أن تحترم في أشخاصهم أناساً هم شركاؤنا في الشخصية الأدبية للمجتمع الانساني . فالرجل الغني صاحب المزارع الواسعة الذي يترك ما يزيد عن حاجته من الحشائش والأعشاب تموت وتبقى ، ثم يقاضي فقيراً نال منها جانباً فيصيبه عقاب بحجة أنه سرق مال غيره — لاشك أنه ظالم ، وما استعمال حقه إلا نقاب يستر به وجه ظلمه

فالعدل لا يؤخذ بنصه اللفظي ، وإنما بالانصاف الذي هو العدل على نهج العقل فالانصاف يتمم العدل ويزن مقاديره ، وهو سراج وهاج يهدي إلى الاحسان **انه العدل لا يتحقق بغير الاحسان** : وان الاحسان لا يقوم بغير العدل ، وان الرجل الشريف لا بد أن يكون — الى حدٍّ محدود — رجلاً خيراً ، ولا خيّر في الناس الا وهو شريف

من الضروري بيان الفرق بين العدل والاحسان ، وكذلك بين الرجل الشريف والرجل الخبير لان في ذلك فوائد جمة

فالعفة والامانة هي قبل كل شىء اساس الحياة الأدبية ، وشرط وجودها

والعدل قد يمتد نطاقه في دائرته ما يبعد على الاذهان ادراكه باديء الرأى ، فمثلا : نرى من النادر جدا أن من يقصر في واجب اللياقة لا يظلم الناس ، لأن من أدب اللياقة إجلال أقدارهم ، واحترام شعورهم ، وذلك حق لهم يجب اداؤه اليهم ، وهذا هو العدل بعينه ، وليس هناك ما يبرر إيلاام الناس واضجارهم ، وتكدير صفوهم ، والاعتداء عليهم بتنقيص اقدارهم ، وتهجين مطالبهم ، والغض من أذواقهم — كل هذه صور مختلفة من صور الظلم . إن كان التسامح جزاء من العدل . فرقة الطباع جزء من الأمانة ، والعدل مع الناس أي تقدير منازلهم . وعدل الانسان مع نفسه — أى الاعتراف بغلظه وخطئه — ضرب من العدل أيضا ، والتحية أو تحية اللقاء التي هي فاتحة أدب اللياقة لم تكن الا طريقة علنية تنبئ عن خضوعنا لحقوق الغير ، واعترافنا بمنزلة البشرية

الرجل الشريف هو الذى يحترم حقوق أمثاله . ويقوم بواجبات العدالة بأمانة .

لا يضر بأحد فى صحته ، ولا فى فضائله

يكون الرجل الشريف صريحا مخلصا ، صادقا فى أفعاله وأقواله ، مستقيما بلا رياء ولا مواربة ، يأتى الخير لمحض الخير ، معترفا بالجميل لصاحبه ، لا ينسى معروفا أسدى اليه ، كبيرا كان أو صغيرا ، لا يعرف الانتقام ، لا يضر بانسان ، بل يمنع غيره من أن يضر بانسان ، ولو لم يعرفه ، وإن لم يمنعه مع قدرته كان شريكه فى الجرم

ليس الشرف الاقتصار على عدم الاعتداء على الحقوق الطبيعية فحسب ، وهى الحياة ، والحرية ، والضمير ، والكمال الادبى ، والشرف ، والاموال والامتناع عن الخداع بالأقوال الكاذبة ، والمساس بالشهرة الخصوصية بالقذف ، والوشايات الباطلة ؟ بل الشرف أيضا منع الغير إذا أتى أمرا من ذلك

الرجل الشريف ليس له إلا كلمة واحدة إذا قالها أمسك عليها . يراها واجبة عليه ، لأنها صادرة عن شرفه ، وباعتباره رجلاً شريفاً وواجبة للغير الذي تلقى وعده واعتمد عليه - ووعد الحر دين - وواجبة للمجتمع لأن المعاملات والعلاقات تصبح ولا قيمة لها ، بل مستحيلة التحقق إذا امتنعت على الناس الثقة بأقوالهم . قال بعضهم « الكلمة عند أهل الأمانة عقد »

الرجل الشريف يعمل بالعدل ، والرجل الخير يعمل بالعدل والاحسان . أما الرجل المؤمن فهذا يعمل واجبه مسوقاً بتلك العواطف القدسية

الْبَيْتُ السَّبْعُ

الوازع

الوازع هو وجوه الجزاء المقسومة في القانون لضمان نفاذه

وهذه فكرة القانون تدعو إلى الذهن فمكرة الوازع لأن كل قانون مجرد عن الوازع فهو قانون عقيم لا نتيجة له . وحيث كان الوازع صفة لازمة ، أو جزءاً متمماً لكل قانون ، كان لا بد لأول هذه القوانين ، وهو القانون الأدبي ، من وازع يكفل نفاذه ، ويدعو إلى احترامه . إن قانوناً محكماً كالقانون الأدبي يستتبع وجود وازع محكم متفق مع صفة العدل المطلق . هذا الوازع هو السعادة التي ينالها الإنسان من عمل الفضيلة . والشقاء الذي يصيبه من عمل الرذيلة . إن العقل الرشيد يؤيد ذلك . لان النظام ، والسلام ، والخير ، والسعادة ، والاضطراب ، والتألم ، والشر ، والشقاء ، تجمعها ببعضها روابط قوية لا تحل . فلا بد وأن يكون بينها وبين بعضها معادلة ، كالمعادلات الجبرية ، ما ينقص من طرف يلحق بالطرف الآخر لبقاء التوازن بين الطرفين . لا يمكن للعقل أن يتصور خيراً أو شراً بلا ثواب أو عقاب متناسبين . أو أنهما شيئان منفصلان عن بعضهما بالذات

هذا الوازع المحقق الأثر ، التام الشرائط ، يصيب كلاً بما جنت يداه بضروب شتى من العذاب في هذه الحياة الدنيا ، وفي الحياة الباقية التي قدرت للنفس الخالدة

والوازع إما وازع طبيعي ، وهو الوازع الأدبي ، أو الضمير ، وهذا خاص بالفرد . وأما الوازع الاجتماعي ، وهو الرأي العام . والوازع المدني أو القانوني ، فهذا خاص بالإنسان الاجتماعي ، ثم الوازع الديني الخاص بالحياة المستقبلية

الوازع الطبيعي — كل إنسان يشعر من نفسه بارتياح إذا أتى أمراً خيراً ،
وبانقباض إذا أتى شراً . ذلك فعل الضمير الخفي الذي حارت فيه العقول
نعم للفضيلة والرذيلة أثر عجيب في النفس والجسم ، إلا أن ذلك الأثر يختلف
باختلاف الأشخاص ، وتباين الأجسام .
فكم من أناس لا تؤثر فيهم أفعال الرذيلة ، وكذلك قالوا بان هذا الوازع
غير كاف في الزام الحدود

الوازع الاجتماعي — الراى العام — وازعُ الراى العام ينحصر في احترام
الناس للانسان ، أو احتقارهم له
احترام الناس خير جزاء ، وهو حقيق بان نسعى جهدنا إليه ، واحتقارهم
شر جزاء يجب أن نفر منه ، لأن ذلك يتعلق بالشرف الذي هو حسن شهادة
الضمير والناس . ويتعلق بعاطفة الشرف التي هي الاهتمام الحق المنيل لاستحقاق
هذه الشهادة

على أن الراى العام يحكم غالباً بالظواهر ، وبينى حكمه لا على الضمير بل على
المصادفات والأوهام والشهوات ، وضروب الميل والهوى ، فكم من أناس قتلهم الراى
العام بغير حق ، وكم من أناس أحلهم المحل الاول وهم لا يستحقون شيئاً ، إنْ هي
إلا ظواهر طلاؤها الرياء والغش والخداع

القوانين الوضعية . — قرر المشرعون عقوبات شتى لألوان الجرائم التي
تهيأ لهم حصرها ، وقد رأوا أنها ضارة بالمجتمع الانساني ، على هذا القدر اقتضت
القوانين الوضعية ، أما واجبات الانسان فلم تعرفها تلك القوانين حتى تقدر لها
ثوابها ترغيباً فيها وحثاً عليها ، كما قدرت للسيئات عقابها تنفيراً منها وتزهيداً فيها ..!
والقوانين التامة يجب أن تتناول هذين النوعين من الجزاء

الوازع الدينى — صنوف الوازع التي مر ذكرها وإن لم تكن عقيمة في
جملتها إلا أنها ليست كافية ، لأن الوازع التام ما أنحى بالجزاء على السيئات ، وكافأ

على الحسنات على قدر درجتها وأثرها في الحياة المعنوية ، لذلك كان الوازع الديني أكثرها شمولاً ، وأكبرها مفعولاً . قال تعالى وقوله الحق (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) فما جزاء الجندي الباسل الذي يجود بحياته فداءً لوطنه في هذه الحياة ؟ وما جزاء من راح ضحية فعل من أفعال الاخلاص حتى يلقى بنفسه في المخاطر لإنجاة طفل أو ضعيف أحرق به الخطر ؟ وما جزاء الرجل الفاسق الذي يعيش ويموت ولا تتناوله يد العدل بشيء ما ؟ ذلك يوم الدين موعده

الباب العاشر

مذاهب الفلاسفة في قواعد الادب

(١) مذهب المنفعة

بني هذا المذهب على شيئين: اللذة والمنفعة

أولا اللذة : يقول اصحاب هذا المذهب إن الغاية من الحياة التمتع باللذات الحسية. ورأس هذا المذهب هو (ارستيب^(١)) ثم جاء من بعده (ابيقوريوس^(٢)) وقال بمذهب سابقه. لكنمه مال الى اللذات المتتقة المعتدلة. فرأى (ارستيب) انانية وقتية، ورأى (ابيقوريوس) انانية مع روية وتدبر

رد هذا المذهب - اللذة في ذاتها خير، لانها تحصل عادة من نشاط الانسان فقد تصحب اللذة القيام بالواجب، أو أداء عمل من الاعمال، ولا تكون ابدأ غاية الانسان في هذه الحياة. ليس للذة وجود بذاتها، وإنما تكون نتيجة جهد أو مكافأة عقب فعل خيري آخر، فاذا قلنا إن اللذة من قواعد الأدب، كان ذلك قلبا للنظام الطبيعي يرد النتائج اسبابا، وقيم الوسائط غايات

ثانيا المنفعة : يفرق اصحاب المذهب بين المنفعة الشخصية، ويجعلونها الاولى ثم المنفعة الحقة، ثم المنفعة العامة

(١) **المنفعة الشخصية** : الانانية - زعم (روشفوكلد^(٣)) أن الناس في الواقع لا يخضعون لغير مصالحهم وزعم (بانام^(٤)) أن المنفعة هي القاعدة الوحيدة لافعالنا وأن هذه القاعدة شرعية مباحة، وان الشرائع والادب ليس لهم قاعدة إلا المنفعة، ولا يوصف فعل بأنه خير، أو شر، الا بقدر ما هو نافع، أو ضار وكلا الرأيين ينكر الطبيعة البشرية، أو يزري بها، لا لأن الانسان لا يبحث عن

(١) فيلسوف يوناني نشأ بمدينة فرناه من اقليم بركة (٢) فيلسوف يوناني نشأ في القرن الثالث قبل الميلاد (٣) اخلاق فرنسي (٤) متشرع انجليزي

مصلحته فعلاً . ولا لأن المنفعة في التشريع ليست القاعدة الوحيدة لتقدير أفعالنا .
أو أنها لا تتفق مع القانون الأدبي . ولكن الاخلاص والنزاهة والتضحية ليست
هي الانانية بعينها . والبطولة ليست الجبن والخور . وليس السبب القائم بنفس
الشجاع الذي يموت ، والسبب القائم بالجبان الذي يفر بواحد فيهما ، ولا يسيران
على نهج واحد في تقدير فعليهما

من الأفعال ما نسميه بأفعال الخير ، والنبيل ، والجود ، والشهامة ، والبطولة .
وما كنا لنسميها كذلك اذا نظرنا اليها بعين المنفعة والغرور . ولكننا نظرنا الى
ما هي عليه من الواجب ، والاخلاص ، وحب الخير ، والحقيقة ، والعدل . ومن
الأفعال ما نسميه بأفعال الشر والدناءة ، والتحيز ، والجبن ، والخزي ، والاجرام ،
لالتصاق هذه الصفات بها ، أولاً ، وقيامها على أسباب الأناية والسوء . ثانياً
الفعل الواحد من هذه الأفعال تنفاوت درجاته أدبياً . إنا نكبر الفقير الذي
يجود بالقليل ، ونضع قليله فوق الكثير من الغنى الذي يوجد مما زاد عن حاجته
أخذاً روشفوكلد وبنتم في زعمهما ، وعارض كل بمذهبه الفاظ اللغة ، وعبر
التاريخ ، وأحكام العقل ، والضمير

(ب) **المنفعة على وجهها الصحيح** — بالنظر التحليلي نرى أن مذهب بنتم
عبارة عن قاعدة أدبية تجعل المنفعة الصحيحة أو السعادة أصل الحق والأدب أولاً ،
ونظرية اقتصادية لمنافع الجنس البشرى ثانياً . تلك المنافع التي يجب أن تنتهي
اليها على زعمه جميع الأفكار ، والأفعال البشرية . بمعنى أن الإنسان لا يسعى بأفعاله
الا الى سعادته ، والسعادة هي النصيب الاوفر من الذات مجرداً للنهاية القصوى
من الآلام . والأفعال النافعة التي نسميها عادة بأفعال طيبة هي ما كانت الى جانب
اللذة ، اكثر منها الى جانب الألم . والأفعال الصادرة على العكس من الأولى .
فعلى زعم بنتم « أن كل ما زاد في الذات ، ونقص في الآلام ، كان أقرب الى
السعادة » فالأدب عنده ليس شيئاً آخر إلا عيار المنفعة في الأعمال البشرية
أراد (ابيقوريوس) أن يتخير الذات . (وبنتم) يريد أن يراعى الانسان

منفعته . وكل منهما وضع لنظريته قواعد لا فائدة من حشو الذهن بها . هذه القواعد شبيهة بالمعادلات الرياضية . أراد (بنتام) أن يتبناها بالقواعد الأدبية القديمة ، لأنها على زعمه عمل اختياري أساسه القوة والسلطة . أما هو فيقول : إنه لا جل معرفة قيمة أى عمل يُنظر إلى اللذة الحاصلة من حيث شدتها أو ضعفها ، ومدتها إن كانت وقتية أو دائمة ، وهل هي محققة أو مشكوك فيها ؟ وهل هي بمفردها تكون سبباً لغيرها أيضاً ؟ وحساب كهذا ليس بالسهل على كل إنسان

ولنفرض أننا اتبعنا قواعد (بنتام) وكنا عادلين ومحسنين ومعتدلين بالحساب والتقدير ؛ فإنا لا نكون إذن من أهل الفضيلة بل من الحاسبين الماهرين . ولو اتبعنا أيها الإنسان خرجنا بك من دائرة الأدب إلى مضار العمل ، لتكون ناجحاً في عملك لا فاضلاً شريفاً . وكيف تفسر العواطف الأدبية الخاصة بارتياح الضمير أو خزه ، وبالأحترام أو الاحتقار ؛ إذا لا يكون الرجل المسوق إلى السجن أو آلة الأعدام مذنباً جانبياً ! إنما هو مخطيء في حسابه ، بخانه الحظ والحساب فأورداه حتفه .

(د) المنفعة العامة — رأس هذا المذهب (استيوارت ميل) أخذ بمذهب (بنتام) مع تعديل قليل . اعتبر السعادة (الدنيوية) أنها الغاية من الأفعال الأدبية ، والفاصل بينها وبين بعضها — كما . قال (بنتام) لكنه زاد عليه بأن اعتبر في المذات الحكم والكيف معاً ، فقال : المذات على قسمين . لذات عليا ، وخصها بالذهن . ولذات دنيا ، وخصها بالجسم — قال . خير لك أن تكون سقراطاً ساخطاً ، من أن تكون شهوانياً راضياً

وكذلك يقول استيوارت ميل : أن المبدأ الأول للأدب هو السعادة العامة . وليست السعادة الفردية وحدها . فالأفعال التي ترمى إلى ازدياد سعادة الجميع هي المعترف بأنها أفعال طيبة من الجميع . والأفعال التي تعوق تلك السعادة هي الأفعال المعترف بأنها أفعال سيئة . فالخير أو الفضيلة في نفسها وعلى اختلاف درجاتها ، هي المنفعة الاجتماعية عنده .

الرد على هذا المذهب — اعتبر (بنتام) في السعادة كمية الملذات الحاصلة

أما (استيوارت ميل) فزاد عليهما اعتبار **صفة اللذات** ، ومع كل ذلك لا يكفي لتكوين قاعدة للأدب صحيحة . لأن تجرد العمل من الغرض الأدبي الأكل يجعل تمييز درجات اللذات مستحيلاً ما دام لا يوجد مبدأ عام يتخذ أساساً

وليلاحظ أيضاً أنه ما دام القول بمذهب المنفعة مقبولاً ، فإن الضمير ، ووخز الضمير ، والارتياح الأدبي ، والفضل ، والحرمان ، والاحترام ، والاحتقار ، والعقاب ، والثواب ، والشرف ، والخزي ، لا محل لوجودها ، ولا حق لأهل هذا المذهب في القول بها ولا الاعتماد عليها . وكفى التاريخ والتجارب الشخصية دليلاً

على أن هذا المذهب لم يوضع على قواعد عقلية ، متفقة مع الطبيعة البشرية إن مذهب المنفعة على أى شكل كان ، لم يبعد كثيراً عن مذهب اللذات ، وكلاهما لا يوصل إلا إلى تحجر العواطف الشريفة في الانسان ، وانحلال المجتمع

لم أضحى سعادتي خدمة لسعادة المجتمع ؟ لأن السعادة العامة لا تلبث أن ترجع إلى السعادة الفردية ؟ إذا لقد وقعنا في الأنايية . أم الأولى أشرف من الثانية ؟ وهذا لا معنى له عند أهل المذهب . أما في مذهب الواجب فإن الفرد له غاية سامية ، لا تسمح له بان يكون مجرد واسطة . إن له حقاً في العمل للخير والخاص دون أن يتعلق ذلك الخير بأجمعه بالجماعة أو الحكومة .

الخير والصريح بمنزل عن النافع المفيد ، ولا تشابه بينهما ، ومهما يكن للفرد أو للجماعة ، فالمنفعة ليست الا واسطة ، والخير غاية

مذهب العواطف (٢)

يقول أصحاب هذا المذهب بالرجوع الى العواطف العامة ، الصادرة عن القلب البشري في توجيه شئون الحياة . أى اعتبار العاطفة — على اية صورة كانت — الفاصل الوحيد بين الخير والشر

قال روسو (١) : العاطفة الأخلاقية أو الضمير الغريزي مرشد لا يخطئ .

وقال جا كوبي^(١) : النور الحقيقي هو الحدس الطبيعي ، أو الالهام الساذج للقلب .
وقال سميث^(٢) الخير في الافعال البشرية ما جلب المحبة ، والشر ما جلب
الكراهية والبغضاء . وقد رد بعضهم على روسو فقال : إن روسو جعل النتيجة
سبباً . أى جعل نتيجة القانون ، القانون نفسه . مع أن العاطفة الاخلاقية هي بنت
أحكام الضمير . وان الانسان يختلف حكمه على الاشياء بحسب رضاه أو سخطه
عليها . والنفوس الشريرة قد تتجرد من خز الضمير ، وكذا النفوس الخبيثة قد
لا تشعر بالارتياح الأدبي الذى يعقب الفضيلة وبالجملة فإن حكم العاطفة مجرد من
الوضوح والتأكد والصفات المطلقة التى لقانون الخير

أما ما يختص بالضمير الغريزى ، والالهام الطبيعي ، فليعلم روسو وجا كوبي
أن ذلك لا يكفى بل لا بد من الاستعانة بالروية والتأمل ، لنعلم إن كان ما يدفعا هو
الضمير بعينه ، أو هي غريزة السوء . وان كان للانسان قانون أدبي ، وجب أن
يكون معقولا . ومتى كان معقولا كان منشؤه العقل

يقول جا كوبي : يجب الخضوع للعواطف النقية الراقية ، والميول الشريفة
للقلب . نعم يجب ذلك ، ولكن من أين نعلم انها كذلك ؟ الجواب : بالرجوع إلى
قاعدة الخير دون غيرها . ومن ذا الذى يميز لنا نقاءها ، ونبلاها ورقبها ؟ الجواب :
هو العقل

قال بسكال : إن الانسان يولد حائراً ، لأنه لا يولد وفيه جنوح للانانية
تظهر فى الطفل وهو بالمهد طبيعة الترد والحبث . ومن هنا نعلم فضيلة
التربية علينا

وقال روسو : يولد الانسان طيباً وإنما تفسده الجماعة . ورأيه ظاهر الفساد ،
لأن المشاهد بالعيان أن الانسان إنما يجاهد بنفسه وطبائمه حتى يكون
إنساناً كاملاً

أما رأى سميث الانكليزى فخطأ محض أيضاً ، لأنه كذلك جعل النتيجة
قاعدة . لم يوحى بعض الافعال المحبة وبعضها الكراهية ؟

(١) عالم المانى معروف (٢) عالم انكليزى معروف

ذلك بالطبع لان بعضها طيب ، وبعضها خبيث . ولكن كيف نفرق بين الطيب والخبيث منها إذا لم يكن هناك قاعدة يعرف منها ذلك ؟

يلاحظ أن (سميث) خلط بين الاحترام والمحبة ، وهما ليسا شيئاً واحداً ، ولا يصدران عن مبدأ واحد . فالاحترام يتم بالدليل والبرهان . أما المحبة فليست كذلك . مبدأ الاحترام ، أو قاعدته هو العقل ، أما المحبة فالحاسسية مصدرها ، وفي الحقيقة أن الاحترام البشري ، واهتمام الرأى العام وهو الذى يريد (سميث) قاعدة . وعلى كل فإن الرأى قد يخطئ ، والخير ، وقد يجتد الشر . والفضيلة معناها اقتحام الرأى والخروج عن الاجماع متى كان مخالفاً للحق والخير ، وهو ما يسمى بالشجاعة ، وضده هو الجبن بعينه . وهل يريد (سميث) منا أن نكون غلاظ القلوب متى ألت بنا المصادفات بين قوم غلاظ حتى تنفادى من كراهيتهم ؟

المحبة أو الكراهية طريقهما إلى العدل غير مأمون . ولذلك لا تصلح المحبة أو الكراهية أن تكون قواعد للأدب يبنى عليها التفريق بين الافعال البشرية ووزنها .

وظيفة القلب والمواظف فى الادب — إنه وان كانت الحساسية المعنوية ،

أو القلب مسمى بأسمائه المختلفة : عاطفة . محبة . شهوة . فأنها لا تصلح أن تكون أساساً للأدب ، إلا أن لها وظيفة كبرى فى تكوين الخلق ، فالعقل نظرياً . كان أو عملياً على الاخص ، لا يذهب بعيداً ، ولا يعلو كثيراً ، بغير القلب . تحفظ حمية القلب نور العقل وتزيده قوة . إذا كانت الافكار العالية مصدرها العقل ، فإن الاعمال الجسيمة ، والمشروعات الخطيرة ، والفضائل الكبرى ، وحياة العظماء من الرجال ، آتية من ناحية القلب . يقولون : بالتعليم تنمو القوة المدركة ، وبالتربية يتكون القلب

نور العقل لا يفيد وحيداً . ولكن بالحمية والنور تتكون الحياة كلها . وفى الامثال « علم بلا ضمير خراب النفس » كن من ذوى القلوب ، فان ذا القلب خطير فى حياته ، خطير فى مماته . بغير القلب يكون الانسان جباناً ندلاً ساقط المروءة

(٣) مذهب الواجب المحض

رأس هذا المذهب الشهير (كنت) قال هذا الفيلسوف بتجرد فكرة الواجب من فكرة الوازع والثواب. وتبعه في رأيه (جوفرداي) على أن سبب الواجب — والسبب لازم لكل فعل أدبي — لا ينافي وجود أي سبب آخر، ولا ينافي فكرة الوازع، كما يزعم هؤلاء الفلاسفة

النزاهة شرط في تحقق الخير، ولكن ذلك لا ينافي — في شرعة السلوك الأدبي — صدور السعادة من الخير والشقاء من الشر، فلا يمكن القول بأن الانسان لا يُعدُّ فضلاً خيراً إلا إذا أخطأته كل منفعة من عمل الخير حتى ذلك الارتياح الأدبي الذي يعقب القيام بالواجب. ! فان الواقع غير ذلك، لأن الفضيلة والامانة، والطيبة، مصدر سرور وانسراح بحكم طبيعتها

إذا سأل سائل ماهي الفضيلة؟ قلنا: هي جهاد دائم مستمد مع الانسراح تأتيه الارادة توصلاً للكمال. والسعادة بصفتها أجراً جزء من هذا الجهاد.

فمريض لسبب الواجب اصاب أمرى ثانوية. فالصدقة إذا أعطت واجباً ولذاذة معاجدرة بالثوبة. والخوف من عذاب الآخرة والطمع في نعيمها، إن لم يكن خوفاً دينياً، أو أملاً غير صادق مضافاً كلاهما إلى سبب الواجب. جدير بالاعتبار أيضاً

مذهب الواجب المحض مذهب غير مفهوم، ومخالف للسنن الطبيعيه فان الانسان يبحث بفطرته عن السعادة التي خلق لها. ولا يتم واجبه ولا يعمل الفضيلة إلا وهو يريد بها كماله الذاتي الموصل إلى النعيم الابدي، وإلا كان معناه تقديم أسباب دون الاهتمام بنتائجها. وهو مالا معنى له.

لا يمكن ان نساها أنه يتابع في عمده سلسلة النظام الأدبي دون أن تتحد

في نهايته مصلحته العليا وواجبه الاعلى

محبة الخير، ومحبة السعادة، من الامور الطبيعية الغريزية وكلاهما مستقل

عن الآخر . نحن لانحب الخير لاننا نحب السعادة فقط ولكن الرغبة في السعادة والخوف من الشقاء ، يظهرا ان العقل والارادة في جهاد الشهوات
الفضيلة كالواجب مبدأ لا غاية كما يزعم (كنت) وأصحابه . هما مبدأ أو واسطة
للوصول إلى الغاية ، وهي الكمال . أما قولهم « اعمل الواجب للواجب وتمسك
بالفضيلة للفضيلة » فمن الهديان غير المفهوم . كقولك : يجب الأكل للأكل في
موضع يجب الاكل لتعيش ، ويجب المشي للمشي بدل يجب المشي للوصول إلى المكان
المقصود

الكتاب الثاني في الادب العملي

مقدمة

مما تقدم علمنا أن القانون الأدبي هو قانون طبيعتنا البشرية ، كما علمنا صفاته والمعاني العالقة به ، وكلها يؤيد أن هذا القانون ينزل في معانيه عند حكم المولى جلت قدرته ، ويجرى على مقتضى حكمته في خلق الانسان . وانه لم يخلق لهواً ولا لعباً ، وإنما خلق خلقاً سوياً ، وشرح بما فيه من قوى وملكات إلى الكمال الروحي الأعلى — إن هو سار على نهجه الرشيد ، واستنَّ سبيله القويم ، فقام بواجباته ، واحتفظ بحقوقه التي فصلها له القانون الأدبي تفصيلاً لا غموض فيه . أما من اتبع هواه ، ونسى خلقه ، وانحرف بقواه عن طريق الكمال البشري ، فقد اختل نظامه ، وقاوم طبيعته المعنوية ، واصبح غير أهل لمرتبة العقل والحرية التي ميزته عن سائر المخلوقات

هذه المبادئ العامة التي فيها معنى الواجب ، هي التي سنقول هنا في تطبيقها على الأفعال البشرية المختلفة ، أي واجبات الانسان نحو نفسه ، ونحو الخالق ، والناس ، والحيوان ، وهو ما يسمى بالأدب العملي ، أو علم الواجبات

أقسام — علاقات الحياة البشرية هي واجباتنا نحو أنفسنا ، وهو أدب الفرد ، أو نحو أمثالنا ، وهو الأدب الاجتماعي ، أو « أدب الجماعة » . أو نحو المولى عز وجل ، وهو أدب الدين ، أو نحو الحيوان الاعجم ، وهو أدب الرفق بالحيوان .

الباب الأول

أدب الفرد

أُساس وإيماننا نحو أنفسنا — المبدأ الآتى : الإنسان مكاف أن يكون إنساناً ، بمعنى أنه يجب على الانسان أن يعمل لتحقيق الماهية الانسانية فيه ، وإتمام ملكاته التي اختص بها ، فامتاز عن سائر الحيوان : ولما كان العقل هو أصل الحركة والنشاط الأديين في الإنسان فلماهية الانسانية لا تتحقق فيه ولا يبلغ الغاية التي رشح لها حتى يكون كل فعل من أفعاله مؤيداً بما يبرره أمام ذلك العقل

وقد وضع بعضهم أساساً لأدب الفرد فقال : الانسان مكلف بالاحتفاظ بكرامته الشخصية ، أى انه يجب عليه أن يحترم في شخصه ذلك الكائن الذي منحه الله العقل والحرية ، فزاد في شرفه ومنزلته بين الكائنات ، وأن يحمل غيره على احترامه . ومن هنا جاء احترام الانسان لشخصه ، وهو على صور عدة ، أهمها : الاعتدال ، والتبصر ، والشجاعة ، واحترام الحقيقة ، وإخلاص الانسان لنفسه . وجاء أيضاً : عهد القيام بالواجب ، والمطالبة بحقوق الواجب

أما الفيلسوف (كـنـت) فأساس أدب الفرد عنده هو أساس الأدب العام : « اعْمَلْ بِمِثْلِ مَا يَكُونُ عَمَلُكَ لِلانسانية ، سواء في شخصك أو شخص غيرك ، كأنه غاية لا واسطة »

أما عند القدماء من الفلاسفة ، وخصوصاً الرواقيين ؛ فأساس الأدب الواجبات السلبية كقولهم « تحمل المصائب . جانب اللذات » أى بإهمال الواجبات الإيجابية . كأنها لم تكن أساساً لعمل ما من الأعمال البشرية عندهم

أقسام هذه الواجبات : لما كان الانسان مركباً من الجسم والنفس فواجباته

نحو نفسه لا بد من أن تتعلق بهذين العنصرين . وواجبات كل من الجسم والنفس على نوعين أيضاً : واجبات خاصة بالحفظ والتمام ، وواجبات خاصة بالكمال . فالأولى هي الخاصة بالغذاء ، وصحة الاجسام ، وسلامة الاعضاء . والثانية خاصة بالتربية وتقوية الملكات

الواجبات نحو الجسم — كان افلاطون يقول : إن الجسم هو مكان النفس أو هو آلة بسيطة تحركها النفس ، لكن المتأخرين يقولون : إن الجسم جزء متمم للنفس ومتحد بها اتحاداً خاصاً ، فهو شريكها في تكوين عملها ، وتكوين وظيفتي الفكر والعواطف

وسلامة الجسم عادة ، شرط لازم لكمال الحياة العقلية والادبية . وكمال النفس هو العلة والغاية من العناية بالجسم . فالنفس غاية والجسم واسطة .

قال (باكون) « النظافة للأجسام كالحياء للاخلاق ، لانها مظهر احترام الانسان لنفسه وللجماعة » . والنظافة حقاً من أول شروط الصحة ، ومن أمثال القدماء : « النفس النقية في الجسم النقي » وصحة الجسم تتم بفضيلة : وهي الاعتدال . وبعلم : وهو علم قانون الصحة . أما الأولى فهي الاعتدال في الأكل والمشرب ، فلا يعطى للجسم إلا ما هو ضروري للحياة ، والثاني هو علم القواعد الصحية التي وصل إلى معرفتها الانسان بالدرس أو بالتجارب

إن مراعاة صحة الجسم لم تكن من النصائح العادية ، وإنما هي واجب من أوجب الواجبات ، إذ كان اختلال القوى الجسمية مؤدياً حتماً إلى اختلال القوى الادبية ، لانها متضامنة فيما بينها ، والاختلال الطبيعي يجر إلى انحلال القوة المدركة والإرادة ويجول دون القيام ببعض الواجبات نحو الإنسان نفسه والجماعة .

ولذلك كانت الرياضة البدنية واجباً أيضاً لتقوية القوى الجسمية ونموها . ومن

أمثال المتأخرين . العقل السليم في الجسم السليم

الانحمار — الانحمار جنابة عظمى ، ومعصية من أكبر المعاصي فهو

انكار الحياة الادبية اللاصقة بالانسان . وفيه مخالفة جميع الواجبات المفروضة عليه

في هذه الحياة . فيه مخالفة الله عز وجل ، لأن القانون الادبي المؤيد لحرمة الحياة هو نص حكمته وإرادته . وفيه فرار من واجباته نحو الجماعة وهو أحد أعضائها . وليس كل عضو حقوق ، وعليه واجبات ، يعتبر التخلي عنها جريمة ، كالفرار من الجندية ، وفيه مخالفة لواجباته نحو نفسه ، لان المنتحر إنما يقتل في شخصه عاملاً من عوامل الحياة الدنيا ، وما خلق نفسه وإنما خلقه الله جلّت قدرته وإليه يجب أن يسلم الامر في حياته ومماته

هل في الانتحار معنى من معاني الشجاعة ؟ معلوم أن الشجاعة هي القوة المعنوية ، هي عظمة النفس . وهذه لا تتحقق في غير الواجبات ، والانتحار لا يتفق مع الواجبات كما قدمنا . فمن قال إن الانتحار شجاعة ، فأنما يسيء استعمال اللفظ ويجرده عن معناه الذي وضع له

القانون الادبي الذي نعيش في ظله ، قانون مطلق . والواجب الذي يعلمنا إياه مطلق أيضاً . فإذا طبقنا قواعد وأصوله على أحوال الحياة المختلفة لانراها تخرج عن معناه البتة . فمثلاً : الانسان البأس الذي يئن تحت أثقال الحياة والمصائب فلا يعرف لها دواء ولا يدري متى تنتهي ، هل له أن ينتحر ؟ كلا لأن الانسان لم يخلق ليكون سعيداً في الارض ، وإنما خلق ليقوم بالواجب انتظاراً للسعادة المرجوة . ولا تدري نفس أيان موعدها . والفضيلة تضع الانسان فوق ما يتمحن به من البلاء وحوادث الايام

والانسان الذي تقطعت به الاسباب ، وأصبح عالة على أمثاله ، فرأى نفسه حملاً ثقيلاً بدلاً من أن يكون لهم معيناً ، وحائلاً ومؤخر السعادتهم ، هل له أن ينتحر ؟ كلا . فان على أمثالنا واجبات نحونا وعلينا لهم كذلك . فهم يقومون بواجباتهم بداعي الاخلاص ، ونحن كذلك نقوم بواجباتنا بالصبر والشجاعة . وكلانا يعمل في الحقيقة ما هو لازم . وفيه النفع الصحيح للمجتمع . لان الواجب مطلق نزول أمامه الأسباب والاعتبارات ، وهو يحوها كما تمحو الظلمة ضوء النهار . وهل يجوز الانتحار فراراً من العار ؟ العار جريمة ، وكيف تمحو الجريمة جريمة أفضع منها وأشدّ إنمّا ؟ ومتى محا الانتحار عاراً ؟ محو العار لا يكون بغير التوبة والاستغفار ،

وإتيان الفضائل التي تزيلها من الازدهان . أما إذا كان العار لوشاية فاعتقاد المرء براءته وارتياح ضميره بأنه على غير أساس صحيح ، كاف لأن يعيش به سعيداً أمام ضميره وأمام الله الذي خلقه وإليه مرجعنا جميعاً

وهل لانسان أصيب بالطاعون نخشى شر العدوى إلى غيره أن ينتحر؟ كلا- فإن الحياة لله تعالى ، ثم للواجب ، فلا يمكن التصرف فيها . هل للانسان أن يعرض حياته للخطر لنجاة إنسان من الغرق أو الحريق؟ نعم . لأنه لا انتحار هنا، وإنما هو تعريض الحياة للقيام بواجب الاحسان ، وعمل من أعمال الاخلاص .

ألا يكون التعرض لخطر الموت المحقق للدفاع عن الوطن انتحاراً؟ كلا . إن الدفاع عن الوطن واجب ، ومن أوجب الواجبات ، والقيام به عمل من أعمال البطولة . والانتحار فرار من الواجب ، والفرار من الواجب جبن وخور . أما الموت في سبيل الوطن فواجب . وكل انسان يجب عليه ان يضحي حياته لوطنه ، لان الحياة لا قيمة لها ، ولا هي مقدسة إلا بالواجب .

الواجب نحو النفس

واجباتنا نحو النفس ، هي واجباتنا نحو ملكاتها الثلاث : القوة المدركة ، والحاسية ، والارادة . التي يجب علينا أن نعمل لتقويتها وترشيحها للخير

(١) الواجبات الخاصة بالقوة المدركة

وظيفة هذه القوة معرفة الحقيقة أو حقائق الأمور . ومعرفة الحقيقة من الضروريات ، لان العمل وسلوك الانسان في أى أمر يتعلق بدرجة فهمه ومعرفته لذلك الأمر ، أى أن طبيعة العمل وخواصه من طبيعة المعرفة وخواصها . وعليه يكون واجب التعليم فرضاً على كل إنسان ، وعلى قدر استطاعته

والقوة المدركة كباقي الملكات ، تضعف وتخذل بالجود ، وتنمو وتكمل بالملاحظة ، والروية ، والدرس . إذا تركت وشأنها بلا تعلم امتلأت بالاهام ،

والترهات ، والخواطر الكاذبة ، وإن ساء تعليمها ، انقلبت شراً على الانسان والجماعة ، وإذا حسن كانت خيراً

وفي الانسان ميل طبيعي لمعرفة الاشياء : هو حب الاستطلاع . هذا الميل يجب أن لا يترك فيضل في دياجى الأوهام والباطيل ، بل يجب التحرز فيه من السداجة ، وهى تصديق كل ما يقال تصديقاً أعمى ، ومن التشكك وهو الشك فى كل شىء .

ليس المطلوب فى رقى القوة المدركة تقدمها وازدياد معلوماتها ، وإنما المطلوب لإحسان الطريقة التى تتبع فى نموها وتقويتها ، فليس الانسان النافع للجماعة هو الانسان الاكثر تعالماً ، وإنما هو الانسان الاحسن تعالماً . والافكار قوة ، وهى التى تقود العالم . قال الشهير باكون « الانسان يعمل بقدر مايعلم »

إن فكرة قد تثب من القوة المدركة فتقلب نظام الكون رأساً على عقب ، وناهيك بما فعل البخار والكهرباء فى عالم الصناعة والتجارة وسائر أسباب العمران .

امترام الحقيقة — ليس الكذب ممقوتاً فى أدب الفرد وحده ، بل وفى

أدب الجماعة أيضاً ، فهو يخالف العدل ، والاحسان ، والكرامة الشخصية . إن احترام الانسان لنفسه ، أو عاطفة الكرامة الشخصية فيه ، ليست شيئاً آخر فى الواقع سوى احترام الحقيقة .

عش صديقاً للحقيقة . فكّر كما ترى . قل كل ما تعتقد — ذلك معنى الكرامة .

إذا قضت ظروف على الانسان أن لا يقول كل ما يعتقد ، أو كل ما يعرف ، فلا ينسى أبداً إذا تكلم أن يفكر فيما يقول

يا ويح رجل يقال له بين الرجال (أنت كاذب) ويانخر لإنسان يقال له (أنت صادق) ما أحلى هذا وما أمر ذاك . . . !!

إن رجلاً يعتقد غير ما يقول ، أو يقول غير ما يعتقد ، لرجل يناقض نفسه ، ويخالف طبيعته الادبية

ولا يكون الكذب إلا لب الظهور ، أو لغاية غير كريمة ، أو لجن أو لمكر وخبثاة ، أو لدفع عار الكسل والطيش ، وسوء التصرف ، وعدم التبصر ، وكل عيب في الانسان يخشى افتضاحه ، أى يريد أن يدارى سوائه بسوأة مثلها أو أشد جرماً

امزاج صفة الانسانية — النفاق — عدا الكذب في الاقوال يوجد

كذب في الافعال . كل انسان يقول أو يفعل ما لا يعتقد بقصد خدعة الغير فهو كاذب . إن رجلاً يعرف الحق ويخجل من قوله ، أو يعرف الخير ولا يجسر على فعله ، فلاشك أن عمله هذا خيانة ، وتنازل منه عن حرته وكرامته وسائر حقوقه المقدسة . ذلك الرجل الذى يخاف أن يقال عنه : انه صادق ، أو خير ليس بالجانى فقط ، بل هو فوق ذلك هزأة وحقيق بالاحتقار . ولا يصلح أن يكون محلاً للثقة ، ولا يركن اليه في غرض ما

والنفاق هو الشر في صورة الخير . والمنافق لا يجهد نفسه . ولا هو مخدوع في أمره ، وإنما يسعى ليخدع غيره . يلبس ثياب الفضيلة كي يخفى على الناس شأنه . قال روشفوكلد « النفاق تحية الرذيلة للفضيلة » يريد بلتحية أنها اعتراف من الرذيلة بسمو قدر الفضيلة ، وانها أعلى منها وأرفع ، ولولا ذلك لما تظاهر بها المنافق أمام الناس .

افلاص الانسان نحو نفسه — يكون الانسان مخلصاً نحو نفسه إذا

أنصف الناس من نفسه بلا تحيز ولا مغالاة ، ولم ينكر عليهم خيراً أو شراً فعلوه في ذاته

لا يعدم المغالط حجة يبرر بها خطأه ، وذلك إما لب الذات أو لغاية ، أو لشهوة ، والشهوات معين احتجاجات لا ينضب ، وعين للتعللات لانغيض ، فحب الذات غشاوة على عين المرء لاتريه سيئاته . والحسد والغيرة مرض يعميه عن حسنات الغير . وقد قيل « يرى القذى في عين أخيه ولا يرى العصا في عينه »

كأنه يزن بوزنين ، ويكيل بكيلين . مثل الرجل القاسى الغليظ القلب ، يعامل نفسه بالقوة ، والعنيد بالعزم والمسرف بالكرم ، والجبان بالتبصر ، والبخيل بالحرص على مستقبل أولاده وذويه ، وهكذا

الكبرياء — إخلاص الانسان لنفسه لا يتفق مع الكبرياء ، وهو تقدير الانسان لنفسه تقديراً يجوز الحدود

والكبرياء على درجات : الكبرياء بمعناها الخصاص ، وهو أن يرفع الانسان قدر نفسه فوق أقدار الناس . والتعالى وهو احتقار الناس واستصغارهم ، وكذلك دعوى الغنى عن الناس فإنها ضرب من ضروب الكبر أيضاً ، وحب الظهور كذلك كبرياء قاصر على الصغائر من الامور ، كالتأنق فى الملابس والمركب ونحوهما ، والدعوى تكبر أيضاً ، وهى التبجح بدعوى العلم . والفخور متكبر كذلك ، يكذب على الله والناس بالاعلان عن نفسه بالقاب وصفات وأعمال ، كلها بهتان ، وغلو وفضول

وصمة الواجبات الخاصة بالقوة المدركة — التبصر (راجع صفحة ٣٧)

وكذلك النظام ، وهو تعريف الفكر للوسائل بحسب غايتها . قال الشهير بوسويه « علاقة النظام بالعقل علاقة غاية فى المتانة والرسوخ »

يجب ان يعود الانسان وضع كل شىء فى محله ، وان يعمل كل شىء فى وقته فالنظام فى الحياة يريح الجسم ، ويروح النفس ويصقل الفكر

الواجبات الخاصة بالحساسة

من واجبتنا أيضاً منع الشهوات الدنيئة ان تتولد فىنا ، ومحو كل أثر للغيرة والحسد والانانية ، والاستعاضة عنها بالعواطف الشريفة ، كحبة الأهل والاقارب ، وحب الوطن ، وحسن المعاشرة ، والاعجاب بالجمال ، ومحبة الخير والعلم وأهم الواجبات الخاصة بالحساسة احترام النفس أو عاطفة الكرامة الشخصية ،

والاعتدال في المأكل والمشرب ، صيانةً لصالح الجسم ، وحفظاً للقوى والملكات
أن يقع فيها الاضطراب ، ويؤذيها شر التخم
والكرامة الشخصية أسماء باختلاف علاقاتها بالملكات الاصلية للنفس فهي
التبصر ، فيما يختص بالقوة المدركة . والشجاعة ، فيما يختص بالارادة . والاعتدال ،
فما يختص بالحساسية

الاعتدال في امراز المال - إذا كان إحراز المال لا يطلب على أنه وسيلة
لنيل ما تشتهى النفس من حاجات العيش . وإنما يطلب لذاته وليكون أموالاً
مرصودة ، فهو البخل والشح بعينه ، وصاحبه لا يملك المال ، بل المال يملكه
ويسترقه ، ويبقى عليه حارساً حتى يموت فيتمتع به غيره . كذلك الاسراف تقيض
البخل . فهو مبيد المال ، ومخرب الديار ، وجالب الحشرات ، ومشقى النفوس
إلا إن الاعتدال ، وهو أن يكون الانسان قواماً بين ذلك . هو الطريق المحمود
المأمون الذي فيه معني الكرامة الشخصية ، والاحترام الانساني ، اللائق بالمرتبة
البشرية

الواجبات الخاصة بالارادة

(١) الارادة

تكلمنا في علم النفس عن الارادة وصفاتها واتحادها بالعقل في تكوين
الانسان . وسنرسل الكلام هنا على وظيفتها في تكوين شخصيته . قال ديكارت:
ليس في الانسان ما هو لاصق بشخصيته أكثر من الارادة ، فالقوة المدركة ،
والحساسية ، أشياء نملكها ، اما الارادة فهي نحن بذاتنا . هي دليل الأنية
ومظهرها لدى الناس جميعاً

وحقا على قدر المزاج الخاص للارادة وبنيتها ، يكون الوجود الذاتي للانسان
أى أن معيار قيمة الرجل في إرادته
يشهد حسن الذوق وبجاءه في كل وقت أن الانسان بالارادة يكون إنساناً .

إذا سلب المرء عقله قيل عنه أبله . او غاض قلبه قيل عنه جبان لئيم . أما إن تجرد عن الإرادة فهو ليس بانسان

كثير من البائسين والمحزونين تكون علمتهم من أنفسهم هي ضعف الإرادة . لا يعرفون كيف يقفون في صفوف الجهاد الحيوى بل يجدون من فعل الناس ورحمتهم ما يظنونونه نعيماً وعيشاً رغيداً . يظنون ذلك فلا يعملون ، ولا يسعون في الارض كما يسمى اولو العزم ، ذلك سبيلهم الوحيد الى البؤس وإلى الرذيلة . ولو عقل هؤلاء ماوردوه

قال حكيم أنا اريد .. ! كلمة عز وجودها في العالم ، وإن ادعاها كثيرون . أما من عرف سرها الخطير فذلك إن عاش وقتاً بائساً أو محزوناً ، فلسوف تراه أعلى الناس قدراً ، وأشرفهم منزلةً

الوهيات نحو الإرادة — الشجاعة — فضيلة الإرادة الخاصة بها هي الشجاعة التي بها يحفظ الانسان كرامته الشخصية . ويقضى عن ارادته كل ما من شأنه النيل من حريتها ، فلا يرضى الاستعباد طائعا مختاراً ، ولا ينقاد للخسيس من السعادات لأن كل ذلك معناه التنازل عن ارادته . يتجافى عن اللذات والشهوات ، ويأنف الجنوح إلى المنفعة الشخصية ، لانه لا يريد أن يجعل إرادته في حل من سلطان العقل والواجب

القوة والثقة — ذكرنا في باب الادب العام معنى القوة ومعنى الثقة (راجع صفحة ٣٨)

من الضعف أن يرهب الانسان الصعوبات من بعيد ، ولكنه إذا اقترب منها تصغر في عينه ، وربما زالت عن آخرها

ليس في ميسور إنسان أن يقدر ما يجب عمله تماماً ، مالم يبدأ بتجربته . فمن المحال أن يقدر جهد القوى البشرية بغير التجربة ، ولطالما فعل الانسان مالم يكن يعتقد قدرته على عمله . من ذلك القاعدة : اشرع في عمل ما تريد كأن في قدرتك كل شيء . فسر نجاح بعضهم في الاعمال الخطيرة ، وتذليل الصعوبات الاستثنائية

التي صادفهم في طريقهم وكادت تثنيتهم . هو العمل بكل قواهم وحيلهم ،
بحساب دقيق ، وروية تامة

والثقة بالنجاح ، هي عين النجاح ، لان المصاعب والحوائل تتساقط غالباً من
نفسها أمام الازدهان المشحودة الصابرة ، فهي تعمل لغيرها والغلبة عليها كما يفعل
الماء في الصخور .

فالثبات الثبات ، وإلى الامام ثم إلى الامام ، واياك وخور العزيمة فان لفنة
إلى الورا قد تذهب بكل أمل ويحل فيها الخطر فكان القوم ما كانوا . يجمع
المرء بثباته من الاشياء والمعلومات الصغير بعد الصغير ، فلا يلبث أن يكون بين
يديه مجاميع لا يدري متى كانت وكيف تمت له .

(٢) العمل

العمل من ضروريات الحياة . فهو لازم لحفظ الجسم ، وكال النفس ، وهو
لازم أيضاً للقيام بالواجبات المفروضة علينا نحو أنفسنا ، ونحو الجماعة
وليس القصد من العمل أى عمل كان ، بل العمل النافع الذى تشترك فيه
الملكات العقلية مع الجسم ، وإلا كان لعباً .

وما دامت للانسان حاجات مادية ، وعقلية ، وأدبية ، في هذا الوجود وهي
لا تدرك بغير العمل ، كان العمل من ضروريات الحياة ، العمل لازم للانسان كما
قدمنا لسد حاجاته ، وللقيام بالمعونة المطلوبة منه لافراد المجتمع في مقابل ما يناله من
عونهم أيضاً مادام الانسان مديناً بطبعه ولا غنى له عن أمثاله .

العمل قانون عضوى أى ضرورى لحفظ أعضاء الجسم ونحوها ، لاعتبارات
نفسية وفسلوجية ، والعضو الذى لا يعمل من جسم الانسان يفقد وظيفته ويصيبه
الشلل . وهذا هو سر فساد الجسم والنفس وملكتها بالكسل والحمول
ولما كان العمل مصدر العلم والثروة ، كان معين الفضيلة أو هو الفضيلة بعينها
لان العمل يشغل المرء عن المفاسد والشرور

إن الشباب والفراغ والجدة مفسدة للمرء أى مفسدة

والعمل أصل سعادة الانسان ورخائه ، فهو لذلك قانون طبيعة الانسان ،
يملُّ الانسان الحياة مع البطالة . ولكن لا يملها مع العمل ، وليست السعادة هي
الغاية كلها من العمل بل والكمال أيضاً الذي يقود الانسان إلى السعادة التي
تناسب مع طبيعته ، والغاية من وجوده لأن السعادة لا تشرف العمل من الوجهة
الادبية ، وإنما الكمال الذي يلحق النفس من أثره ، هو الغاية المرجوة ، والقيمة
الحقيقية للعمل

روح الاستقلال الحق

من واجباتنا نحو الارادة روح الاستقلال ، نعم الاستقلال على اطلاق لفظه
لا يتفق مع الحياة الاجتماعية ، لان الانسان ملجم بضرورات النظام الطبيعي
والادبي والاجتماعي . ولا مناص له من هذه الضرورات . ولكن الانسان يحتاج
لحفظ مركزه بين الجماعة إلى شيء من الاستقلال ليكون انساناً له ذاتية محدودة
استقلالاً بعيداً عن الكبرياء والعناد ، استقلالاً اساسه عاطفة الواجب والكرامة
الشخصية

الرجل المستقل استقلالاً حقاً هو الرجل ذو العزم ، ذو المبادئ التي يلازمها
وتلازمه ، لا يضحى منها شيئاً لاي سبب كان حتى النهاية ذلك الرجل الذي يضم
بين جوانحه نفساً قوية يشعر بها أنه أعلى مكاناً من كل حادث ، وأعز منلاً من
المخاوف ، وأرفع مقاماً من أن تنزله الوعود عن سدة كرامته الشخصية ، الذي
يعمل الواجب بغير نظر لما يكون بعد ، والذي لا يتخذ له مسيراً واماماً غير الضمير
دون رأى الآخرين . غير الواجب دون المنفعة ، غير الشرف دون المناصب
والرتب . والذي لا يرضيه المساس بالواجب ، ولا يسخره نزول الهوان به في تأييد
الواجب ، والذي لا يخفى الحقيقة ولا يسيء اليها ، والذي لا يعتد بالشهرة الباطلة ،
وإنما يعتد باحترام العقلاء وأهل الرأي ، والذي يفكر بنفسه دون أن يكون بوقاً

لغيره بلا بحث ولا روية ، والذي يقول ما يعتقد ، لا ما يقوله الناس ولا ما يلقن اليه والذي يفعل ما يملكه عليه عقله وضميره ، لا ما يفعله غيره والذي لا ينحدر مع تيار الحوادث ، بل يناضل ويقاوم بالقول والاحتجاج مادام الحق مهيناً ، والعدل مهيباً ، ولا يثنيه وقوع الامر ، أو نجاح الباطل وانتصاره

فالرجل المستقل هو الرجل الذي يحترم نفسه ، ويتولى جميع أمره . هو الرجل ذو الذاتية المعينة التي لا تقنى في ذاتية غيره ، هو الرجل ذو النفس القوية ، العزيزة في غير كبرياء

يزيد في استقلال الرجل قوة العزيمة ، وهذه تأتي من رسوخ المبادئ ، وصحة الاعتقاد

وللاستقلال الحق مكان عظيم في الحياة ، لان قيمة المرء بعزيمته .
نعم إن الذكاء والعبقرية من اكبر النعم على المرء ، ولكن خيراً منها قلب واسع الخرية ، عزيز الجانب . قد يكون الرجل محدود الفكر ، متوسط الذكاء ولكنه مستقل ، مثل هذا لا يكون رجلاً عادياً بل يجب له الاحترام والاكبار والاعظام والرجل الذي يقبل المدح ويسعى إليه ، والذي يتعامل بأخس المعاملات ، والذي يعيش في الدنيا والشهوات ، لا يعمل إلا لشهوته وأغراضه ، ولو كان أذكى الناس طراً . إنه لرجل ساقط جدير بالاحتقار . إن روح الاستقلال لازمة للصغير حتى لا يكون عرضة لمنال سيء من أقرانه ، وللناخب ليقاوم تأثير الاحزاب وينتخب بدمته وحرية ، وللقاضى ليحكم بالعدل غير مبال بوعد أو وعيد . فوظيفة القاضى إصدار أحكام لا إسداء منن إذ هو رجل العدل لا رجل سلطة يهدى من يشاء ما يشاء اسلطانه من حقوق الآخرين . والاستقلال لازم أيضاً للنقد كي يكون الناقد مرشداً مخلصاً للجمهور مظهره له حقيقة الأمور وسط ضوضاء المدح الكاذب ، والخداع الفارغ ، والتغريب المتبع ليفيق من غفلته . ويرجع المضل عن غيه وضلاله ، وكذلك لازم لنواب الأمة ، ورؤساء الحكومات ، وقواد الجيوش ، ولكل طبقة من الطبقات الاجتماعية .

أفحسبت أن الخضوع والطاعة للقانون ينافي روح الاستقلال؟ — كلا فإن القانون معتبر كأنه نص إدارة الحقيقة والعدل والنظام . فالخضوع له واجب ، ولا منافاة بين أداء الواجب وروح الاستقلال .

الباب الثاني

أدب الجماعة

الانسان مدنى بالطبع - لا يولد الانسان ولا يعيش إلا بين الجماعة ، وليس في التاريخ ما يؤيد نظرية (العقد الاجتماعى) الذى زعمه (روسو) . ومهما توغلنا في العصور الأولى للانسانية فلا نكاد نجد غير جماعات مكونة .

قال منتسكيو : لم كان الانسان بين الجماعة أينما وجد ؟ فهل خلق للجماعة ؟ ما هذه الحال التى وجد عليها في جميع أطوار الحياة البشرية إذا لم تكن هي قانون البشرية ؟

الجماعة حادث عام لاصق بالانسان في كل زمان ومكان ، فلا يمكن أن يكون أساسه غير الطبيعة البشرية . ومتى نظرت نظرا تحليليا في حاجات الانسان ، وملكانه ، وعواطفه ، ومعتقداته ومعنى العدل والحق ، وجدت كل شئ مؤيدا لكلامه أرسطو . الانسان حيوان اجتماعى

أقسام الأدب الاجتماعى — ينقسم أدب الجماعة إلى أربعة أقسام . الاسرة أو الجمعية المنزلية . والجنس البشرى عامة . والدولة أو الجمعية المدنية .

الفصل الأول

الأسرة

الأسرة (العائلة) هي الجماعة الطبيعية الأولى ، المكوّنة من الأبوين وأولادهما . وهي أساس الجماعات كلها بين الناس . وبدونها لا يكون للجماعة وجود ثابت ، ولا معنى مفهوم . وقوة الجماعة أو الأمة من قوة الأسرة فيها .

روح الزواج — الزواج عقد بين الرجل والمرأة ، الغرض منه تأسيس عشيرة يتعاون أفرادها بحكم عاطفة الرحم ، وآصرة القربى ، على تحمل مشاق الحياة ، والوصول الى السعادة المشتركة المبتغاة .

فروح الزواج هو العهد أو الرابطة الناشئة من هذا الاتفاق الاختياري .

(٢) علاقات الأسرة وواجباتها

تتكون الأسرة من جماعات ثلاث . (١) رابطة الزوج والزوجة ، وبينها واجبات الزوجية (٢) رابطة الأبوين ببنائهما ، وبينهما واجبات الأبوة والأمومة (٣) رابطة الأبناء بالأبوين ، وبينهم واجبات البنوة (٤) رابطة الأخوة بعضهم ببعض ، وبينهم واجبات الأخوة . ويضاف إلى ذلك الواجبات نحو الخدم والحشم .

واجبات الزوجية — يجب على الزوجين أن يقوموا بجميع الواجبات الضرورية

لسلامة الأسرة وكرامتها ، فللزوجة على زوجها واجب الحب ، والصدقة ، والثقة والحماية والنفقة على قدر الميسرة . وللزوج على زوجته واجب الحب ، والصدقة والطاعة .

واجبات الأبوة والأمومة — يجب على الأبوين محبة أولادهما على السواء بلا تفریق ولا تمييز بينهم ، والقيام بنفقاتهم وتربيتهم وتعليمهم كل لما أعدّ له باستعداده

الفطرى ، وملاحظتهم ليدرأ عنهم سوء العادات الضارة بالنفس والجسم ، وإرشادهم الى طريق الحياة الأدبية ، وإعدادهم لها بالنصح ، والموعظة ، والقُدوة الحسنة ، وتأديبهم عند الخطأ ، ومكافآتهم على الاحسان .

تربية الأطفال بالنسبة للأبوين واجب وحق . لأنهما المدرسة الطبيعية المسئولة عن خطئهم في المجتمع ، ونصيبتهم بين الناس . وكذلك فم الحق في إنابة غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية .

أخطأ أفلاطون حين ظن أن الحكومة يمكنها أن تقوم مقام الفرد والأسرة . لأن الحكومة ليس عليها إلا مسئولية واحدة ، هى حماية الجماعة التى استودعتها مصالحها . فلها أن تمنع التعاليم والمذاهب الضارة بالنظام والأخلاق ، والاقتصار على الضرورى النافع لحماية الطفل من سوء الخلق ، وإهمال تعليمه حتى يكون قادرا على أن يعيش بجانب أمثاله .

أساس السلطة الأبوية وهودرها — لما كانت الأسرة جماعة وكان كل

مجتمع لا بد له من سلطة تحكمه وإلا اختل نظامه ، والتوى أمره ، وجب أن يكون للأسرة رئيس وهو الأب يتولى أمرها فيدفع عنها الجمود والفوضى ، أما دفع الجمود فبتحرير كل واحد من أفرادها للعمل الذى رسخ له بحكم تربيته واستعداده الفطرى . وأما دفع الفوضى فيمنع الشقاق والنزاع بينهم وتأييد الوفاق والوثام .

وإذا لم يكن هناك من سلطة فلا مسئولية أو ولاية بغير واجب .

كانت سلطة الأبوين مستمدة من الواجبات المنوطة باعتنائهم نحو أبنائهم . ليكون فى مقدورهم أن يلاحظوهم ، ويأمروهم بما يرونه ضروريا فى تأديبهم ، وتهذيبهم ، وحملهم على طاعتهم بالتأديب والمكافأة .

أما حدود سلطة الأبوين فلا تتجاوز حد الضرورة للطفل فى تربيته بصفته كائنا أديبا له حقوق مقدسه نحو أمثاله حتى الذين خلفوه من صلبيهم .

واجبات الأبناء — يجب على الأبناء محبة الوالدين واحترامهم والطاعة لهم ، والاعضاء عن عيوبهم ، والاعتراف بجميلهم ، وأن يعولهم في شيخوختهم والقيام بمحاجاتهم ، وغير ذلك من الواجبات اللاصقة بعاطفة الحنان البنوي التي تؤججها في نفس الابن ذكري ما لوالديه عليه من فضل الوجود في هذا العالم ، وما بذلاه من العناية به ، والاحسان اليه ، في عهد طفولته .

واجبات الأعمرة — واجبات الاخوة والاخوات هي المحبة والوفاق بتبادل المساعدة والثقة والاخلاص بين الجميع ، وقيام الاخوة الكبار مقام الوالدين بعد وفاتهما في رعاية الصغار . كل ذلك من الواجبات المقدسة التي تقتضيها الأخوة .

الأخ صديق طبيعي أعنى صديقا أهدته الطبيعة لآخيه ، فاذا شوهد اخوان غير صديقين تعمل بينهما عوامل الحسد والغيرة ، ويسعى كل في الاضرار باخيه ، كان ذلك مخالفاً للطبيعة ومن شواذها .

يجب أن يكون بين الاخوة ما بين الاصدقاء كالمباراة في السكرم، والتضحية، وانكار الذات ، لا مناهضة على المنافع والحقوق ، ولا منازعة أمام القضاء

روح الأسرة — هي العاطفة الشديدة ، عاطفة التضامن والمحبة بين أفراد الاسرة الواحدة ، ومظهرها القيام بالواجبات العائلية المختلفة ، والغيرة على مصالحها، والدفاع عن أفرادها. ترى هذه العاطفة واضحة قوية في أصغر أسرة كما تراها في أكبرها ، فلا نسمع إلا التحدث بشرف الآباء والاجداد ، وما كانوا عليه من المجد والفضائل ، وما أتوه من جلائل الاعمال .

واجبات الحرم والحشم — يجب على السيد نحو خدمه أن يكون عادلا فلا يمنعهم أجورهم ، ولا يقسو عليهم ، بل ينبغي أن يكون رحباً رؤوفا بهم ، ولا يثقل عليهم في عملهم . ومن واجبه أن يهتم بمصالحهم المادية ، وحياتهم الادبية ، والحذر أن يروا منه التجسس عليهم، فان ذلك يريهم فيه ، لانه قاعدة احترام الاشخاص لا استثناء فيها ، فالناس سواء ولو اختلفت منازلهم الاجتماعية .

وعلى الخادم أن يكون شريفاً أميناً مطيعاً قائماً بعمله بالذمة والصدق ، مخلصاً نحو مصالح مخدمه كأنها مصالحه الخاصة ، حافظاً لاسرار سيده ، فان حفظ أسرار العائلات من واجبات وظيفته ، وافشاؤها خيانة .

(٣) الصرافة

الصدقة عاطفة من العواطف البشرية العالية ، ومن أرقاها وأقربها شبهها بالانعطاف الطبيعي بين الأهل والاقارب ، وقد تحمل محله عند الحاجة .
وكما ان الأخ صديق أهدته الطبيعة لأخيه ، كذلك الصديق ، أخ مختار أى يتخذه الانسان من بين الجماعة ! فما يكون بين الأصدقاء هو ما يكون بين الاخوة المتحابين سواء بسواء : من ثقة ، وتضامن ، وإخلاص ، واتحاد فى الفكر والرأى فى المسائل الهامة ، وتبادل للعواطف ، وحسن صلوات ، وجود ، وسخاء ، ومساعدات ، ومنن ، ونصائح صالحة ، وقدوة حسنة

سماة الصرافة — المساواة بين من تربطهم تلك الرابطة العالية . وامتن
ضروب الصداقة صداقة الصغر التى عقدتها العادة والغريزة فى ساحة الحرية الكاملة والحياة المكشوفة التى تعجز عن إخفاء ما فيها من خير أو شر ، تلك الحياة الخالصة من شائبة الخوف والمنفعة ، لذلك كان غرسها فى القلوب راسخاً متيناً ، وكانت سهلة الرضى والقبول فى القلة والصدود

والصداقة هى ميل متبادل بين اثنين يريد كل لصاحبه الخير . وكان أرسطو يعرف الصداقة بأنها روح فى جسمين . وقال شيشرون : إنها اتحاد روحيين فيما لا يخالف الدين والانسانية مع الانعطاف المتبادل ، وقال آخر : انها ميل متبادل تريد به الخير لبعضنا بعضاً على نهج العقل وسنن الأمانة .

الصداقة الحقيقية والطارئة — كل فضيلة من الفضائل تكسب الانسان محبة الآخرين وصداقتهم ، لأن الفضيلة خير ، والخير محبوب من الجميع . وحلية تجعل ذويها من المحبوبين . وتنمو الصداقة وتكبر وترسخ فى النفوس بقدر ما يمتد ظل الفضيلة ويتسع .

والمحبة لا تمتنع على إنسان ففي روحه سر يوحىها إلى النفوس . فيجذب تلك النفوس إليه . وليس للإنسان أن يطمع في استحقاق المحبة ما لم يكن فيه من المواهب الآهية ما يؤهلها كسمو العقل والفكر ، وقوة الإرادة الموجهة نحو الخير ، والإحسان لبني جنسه .

وحقاً إن أساس المحبة الاحترام ، فمن فقد احترامنا ضاعت محبته من نفوسنا الصديق الحقيقي هو الأنا في ذاتية غيره . هو ضمير ثان إذا غفل ضميرك أو زاعق نهبك وردك ذلك الضمير الثاني إلى الطريق السوى . قد تبصر عين الصديق ما لا تبصر عينك ، وهو بلا ريب أقدر على نصحك وإرشادك إذا التوى بك الغرض أو أظلم ما بين يديك حب المنفعة .

والصداقة الكاذبة ما كانت لناحية الرذيلة دون الفضيلة ، فهي ليست إلا شركة بين اثنين رأس مال كل منهما فيها ضميره ، وربحه منها على قدر اجتهاده في انتهاك حرمة الواجب وإضاعة حق الفضيلة ، وإنما تعقد أمثال هذه الشركات طلباً لسفاسف الأغراض ودنبا الشهوات . والصداقة بين الأخيار لا تحتاج لدليل على وجودها وثباتها ، بخلاف الأشرار حيث لا تحاب بينهم ولا مودة ، وما جمعهم والف بينهم إلا الأنانية ، واتحاد المذهب في الرذيلة ، وتسخير الضمائر في مرضاة الشهوة

الحب عاطفة لا تأبى هسى — وعمل من أعمال الحياة الأدبية ، لا ظاهرة من ظواهر الحياة الحيوانية . توحى محبة الخير الصداقة الحقيقية إلى القلوب ، أما الشهوة فتزيد في اضطراب العقل والحواس فتفسد المحبة ، وتحول الصداقة إلى أشدها شرها ، وأبغضها حالاً

تتشاكل الصداقة بنا موسها الطبيعي مع النفس ، فتكون هذه عالية أو منخفضة ، كبيرة أو صغيرة ، وفقاً لما تلتصق به تلك الصداقة من المعاني الشريفة العالية ، أو الحقيرة الشائنة .

إن صداقة سوء تنصبّ على رأس الشباب في أيامه الأولى قد تورث أشأم النتائج في حياة المرء بأسرها ، فتُعْبِي نطس الحكماء وتُقْرِى غلظة الدواء .

وللسداقة واجبات ، هي الصدق ، والثقة ، والاخلاص ، ومعنى الصدق (الصراحة في الكلام) بلا ملق أو رياءٍ والتنبية على العيوب يريد كل أن يرى الآخر أكل الناس خُلُقًا ، وأكثرهم احتراماً في أعينهم . ومعنى الثقة أن لا يشك أحدهم في أخيه ، بل يثق به ويعتمد عليه فيما يسره وما يحزنه . أساس المودة بينهما الصدق ، والامانة ، والجود . ومعنى الاخلاص هبة النفس ، وإنكار الذات في أن يجد كل سعادته في سعادة الآخر . وأن يفكر كل في مصلحة أخيه ويتعقبها كأنها مصلحة الخاصة . وأن يعمل لتحقيقها بما لا يعمله لنفسه

الفصل الثاني

في الواجبات نحو أمثالنا أي نحو الجماعة عامة

الواجبات المفروضة علينا لامثالنا لانخرج عن دائرة العدالة والاحسان . وقد تكلمنا عنها بتفصيل شاف فيما سبق ، والآن نشرح هذه الأفكار العامة ، وهذه المبادئ بتطبيقها على الحقوق الطبيعية المختلفة للإنسان . على أننا نبدأ بذكر أساس تلك الواجبات فنقول :

ان أساس واجبات الإنسان نحو أمثاله واحدة الأصل ، والطبيعة ، والغاية ، وكذا ضرورة تأييد الوجهة الاجتماعية لتحقيق الوجهة الأدبية في الإنسان . نحن ندعو أفراد الناس بامثالنا لأننا جميعاً من أصل واحد ، ومن طبيعة واحدة : عقل يهديننا ، وقلب يحر كنا ، وحرية تجعلنا مسئولين عن أفعالنا . ولنا غاية واحدة ، وللوصول إليها يجب أن نتبع قانوناً واحداً هو قانون الكائنات الأدبية ، وهو قانون عام مطلق كما بيناه .

هذا القانون المنقوش على صفحة الضمير أو العقل ، يفرض على الجميع واجبات واحدة ، وللقيام بهذه الواجبات منحهم حقوقاً واحدة . هذه الحقوق مفروض على الجميع احترامها أدبياً ، كل بالنسبة لأخيه وهو المعبر عنه بالعدل ، وتلك الواجبات مفروض علينا المعاونة على أدائها بعضنا لبعض ، لأن الإنسان خلق بحيث لا يستطيع أن يستغنى عن أمثاله ، سواء في الوجهة المادية ، أو الأدبية ، أو العقلية ، فواجب المساعدة المفروض عليك لمن هو أقرب إليك من غيره ، وواجب الاخلاص له هو ما يسمى بالاحسان . وكلا الأمرين من عدل وإحسان حق وواجب لتحقيق الوجهة الاجتماعية ، التي هي أساس الوجهة الأدبية ، كما انها أساس وجود الجنس البشري كذلك .

الحقوق الطبيعية — كل واجب من الواجبات التي يفرضها علينا الضمير —

بصفتها نتيجة لازمة للطبيعة البشرية . كي تتحقق فيها الوجهة الأدبية - يقابله حق من نوعه ليس لنا أن نتنازل عنه ، والا كان تنازلاً منا عن عهدنا . هذه الحقوق سميت بالحقوق الطبيعية ، لأنها مشتقة من الطبيعة البشرية ، دون الشرائع والقوانين المكتوبة ، وهي عامة بين الجميع لا يحرم منها صغير أو كبير ، رفيع أو وضع ، واجبة الاحترام من الجميع بعضهم لبعض ، وهي في الحقيقة ليست إلا الحرية الشخصية على أشكال مختلفة متناسبة مع المقامات المشروعة للطبيعة البشرية .

فالإنسان له حق في احترام حياته ، وحرية ، وضميره ، وسائر قواه ، وشرفه ، وأمواله ،

(١) احترام الحياة

حق الحياة أول الحقوق ، وشرط لازم لقيام الحقوق الأخر ، لان الإنسان واجب عليه كفرض عين الوصول إلى غايته . ولذلك كان حقه فيما يوصله إلى هذه الغاية واجب الاحترام حتماً . والحياة هي أولى الوسائل لبلوغ الغاية المرجوة . فحرمانه منها جريمة من أكبر الجرائم ، لأن في قتل النفس ضياع جميع الحقوق والعهود اللاصقة بالطبيعة البشرية . ولا يخفى أن درجة الأجرام تزيد وتقص بنسبة ما في الجريمة من عمد وسبق وإصرار ، وما بين القاتل والمقتول من الروابط الحقيقية والمعنوية

واحترام الحياة استثنآت هي : حالة الدفاع المباح ، وعقوبة الإعدام ، وفي الحروب دفاعاً عن البيضة ، واستخلاصاً لحق الأمة

أما الدفاع المباح فهو حق استعمال القوة حتى القتل للدفاع عن الحياة متى حاق بها خطر محقق . وعقوبة الإعدام وضعت لضرورة حماية المجتمع ، وهي من مقتضيات العدل (ولاكم في القصاص حياة) ولفظاعة جريمة القاتل ، والحروب دفاع مباح لحماية الأمم . ولكن إذا كانت الحرب غير مشروعة كانت مسئوليتها واقعة على رؤس رجال الحكومات ، إلا إذا وجدت أسباب تبررها بان كانوا مرغمين على أن يخوضوا غمارها بدافع قهرى عالمين بانها ظالمة جائرة ، وتقوم الحروب على الأصول

المقررة بالقوانين الدولية ، وكلها على أساس احترام الحياة البشرية كلما بطلت
الضرورة القاضية باهلا كها .

(٢) احترام الحرية والضمير

ان المبدأ الذى قررناه لحماية الحياة ينطبق تماماً على حماية الحرية ، فبم تنفع
الحياة إذا منعت القيام بواجباتها واستعمال حقوقها للوصول إلى غايتها ؟ لا يكون
الإنسان حراً حتى يكون شخصاً قادراً على أن يتكلم ما يريد ، ويفعل ما يريد ،
طبقاً لصوت الضمير . من هنا جاءت الحرية الدينية ، والحرية الشخصية . لا يكفى
المرء أن يكون غير مكره على عمل ما ينهى عنه ضميره ، بل لابد أن يكون له حق
العمل بما يأمره أيضاً

حرية الضمير — هى الأولى فى درجات الحرية وأهمها . ولما كان الضمير
هو حكم العقل الذى يمليه على الإنسان فى كل حالة من حالات الحياة الخاصة لخير
يفعله أو شر يجتنبه ، كانت حرية الضمير هى الحرية الحقيقية بفعل الخير الأدبى
وفقاً لقانون الواجب .

لان تكون الحرية صحيحة متى خالفت الضمير ، أو كانت خارجة عن دائرة احكامه !
لكنها تكون صحيحة مشروعة متى كانت وفقاً للضمير ، ولا تكون أبداً مخالفة له ،
لأن كمال الحرية فى حسن السير ، أعنى السير على نهج قنون الضمير . أما الخطأ
والهوى والاكراه غير المشروع فكلها قيود ضارة بالحرية . وكل اكراه يراد به ابعاد
الشر ومحوه ، وكل قوة يقصد منها صد أفعال يأبأها الضمير ولا يُقرّها لاتعتبر
اعتداء على الحرية . بخلاف التطرف فى القول والكتابة ، فانه يتسلط على الضمائر
فيضلها ويروج الشهوات والمظالم فتتقوض دعائم الحياة الأدبية .

إغراء الغير بالقول أو القدوة السيئة على فعل الشرفيه معنى من أسوأ المعانى ،
وهو معنى احتقار ضمير الغير ، وهذا مخالف لمقتضى القانون الأدبى . وكذلك
منعك الغير أن يطيع ضميره ، أو إكراهك إياه على أن يخالفه .

قال الشهير رينان : لاتباح حرية القول حتى يكون جمهور المخاطبين على جانب من الذكاء وحسن التمييز ، بحيث يفهمون ما يقال لهم فيميزون صحيحه من فاسده ، وإذا وجد من بين الناس طبقة لا يقدرّون على التمييز وحسن الفهم وجبت مراقبة ما يلقي عليهم . لأنّه فيما يتعلق بحرية القول لا يراعى حق المتكلم فقط - وهو حق طبيعي لا جدال فيه ولا حد له إلا حقوق الغير أن تمس - ولكن تراعى أيضاً حال المخاطبين . والقيود التي وضعت لحرية التكلم إنما وضعت لمصلحة المخاطبين دون المتكلمين . فمشروعيتها جاءت من ناحيتهم ولخيرهم .

ولما كان الضمير غير معصوم بل يخطئ ويصيب ، كان المجتمع ذا حق في أن يقر أفعال الإنسان أو لا يقرها تبعاً لمشروعيتها وصلاحيتها . فمثلاً الإنسان الذي يريد أن يقتل عدوّه انتقاماً لشرفه ، إنما يسير تبعاً لضميره الخطيء الضال . فإذا أقدم على فعلته كان عليه تبعها لا يبرئه أنه فعل الواجب وأطاع ضميره وهو على غير هدى . كذلك الفتى الذي يناجيه ضميره بأنه غير مكلف بالخدمة العسكرية لا يبرئه مافي ضميره من زيغ وضلال . إذ إذا ليس للإنسان أن يطيع إلا نداء الضمير الموفق السليم .

التسامح وعدم المبالاة — هناك فرق عظيم بين التسامح وعدم المبالاة لان عديم المبالاة هو شخص لا يعلن عن رأيه بقول أو فعل . هو رجل غير صريح ، لا تعرفه معك أو عليك . مثل هذا الرجل امام الخير والشر ، والحق والعدل ، جبان مطيع لذاته ! وقد قال السيد المسيح : من لم يكن معي كان عليّ

أما التسامح فهو تحمل الشر والاحجام عن منعه أو عقاب فاعله . والتسامح نوعان مقبول . وممنوع . فالتسامح المقبول هو معرفة الشر ثم السكوت عن منعه أو معاقبة فاعله خوفاً من شر أكبر ، أو أملاً في خير أعظم . أما التسامح الممقوت فهو ضعف الإرادة بغير تقدير للظروف التي يقع فيها الشر ، فيمتنع عن درئه ، وربما حبذه وأقره في ذاته . نعم التسامح في آراء الغير ، والصبر في المناقشات والمجادلات ، من الفضائل المدوحة ، ولكن التسامح يجب أن يكون له حد

معين ، فلا يقف دون الدفاع عن الحقيقة . فان الغضب عند الشر والسخط على الآراء والدعاوى المخالفة للأداب والاحتشام ، من الواجبات العامة

الحرية الجسمانية — جاء في المادة السابعة من قانون « إعلان حقوق الإنسان » لا يقبض على أحد ولا يتهم ويحبس إلا في الأحوال المبينة في القانون ، وبالكيفية المقررة فيه .

ومن هذا المبدأ خرجت حرمة المسكن : ليس لاحد أن يدخل مسكناً لإنسان إلا في الأحوال المبينة في القانون . وهذه القاعدة استثناءت في النهار ، أما في الليل فلا يمكن دخول منزل لأحد ما بغير رضاه إلا في حال الحريق ، أو الغرق ، أو الاستغاثة من الداخل . وفي غير ذلك من الأحوال لا يمكن دخول المنازل حتى لرجال السلطة العمومية ولو كان بيدهم أمر قضائي . وليس لهم إلا اتخاذ الاحتياط اللازم كمحاصرة المنزل انتظاراً لطلوع النهار

الاسترقاق — يخالف الحرية الشخصية الاسترقاق والاكارة . الاسترقاق المطلق ينافي الحقوق الطبيعية بالبداهة ، فهو جناية على البشرية واهدار حرمتها ، وليس لإنسان أن يقبل التنازل عن حريته ليكون عبداً قنأ ، ولا لإنسان أن يكره غيره على أن يكون كذلك

قامت حملات العالم المتمدين على الاسترقاق فقضت عليه قضاءً مبرماً لارجعة بعده . حاربه أنصار الانسانية بسلاح العواطف الانسانية : وقالوا إن الناس يجب عليهم أن يتحابوا أو يتعاملوا معاملة الإخوة ، والاسترقاق ينافي الإخاء المطلوب والمحبة الواجب أن تسود بين الناس . فرد عليهم بعضهم قائلاً : إن الاسترقاق لا يمنع حسن المعاملة ، وكثيراً ما شوهد بين الأرقاء من هم أرغد عيشاً وأرفه حالاً من الأحرار . وحاربه الاقتصاديون بسلاح المنفعة قائلين : إن عمل الحر أكثر إنتاجاً من عمل الرقيق ، وأن الاسترقاق عقبة في سبيل تقدم الثروة ورفاهة بني الإنسان . فرد عليهم بعضهم بأن المنفعة تنصح ولكنها لا تأمر ، أي أن الإباحة والحظر

لا يكونان أبداً باسم المنفعة . وأن المنفعة لا سلطة لها ، وبناء على هذا لا يكون لها قوة الالزام . كذلك كانت براهين أنصار الانسانية ، والاقتصاديين مع علو مكانتها وشرف منزلتها غير كافية للقضاء على الاسترقاق في العالم القديم

الاسترقاق لم يهدم ركنه ، ويعنف أثره إلاً بدهاءة الحقوق الطبيعية ، وقوة القانون الأدبي الذي يفرض على الانسان واجبات ويمنحه حقوقاً دونها كل اعتداء ، فهي فوق كل جبروت وطغيان ، شأن الحق الدائم مع القوة الزائلة مهما طاولتها الأيام والليالي . فالإنسان شخص وجد في هذه الدنيا لغاية يصل اليها من طريق خاص به ، وليس لأحد أن يصدده عنها ، أو يسعى ليحول بينه وبين استعمال ملكاته لبلوغ هذه الغاية . والاسترقاق لا يجعل الإنسان شخصاً محفوظ الحُرمة ذا حقوق وواجبات ، إنما يجعله سلعة من سلع الاسواق . وهذا منتهى الاعتداء على حقوق الإنسان الطبيعية .

قال بعضهم : إن الاسترقاق حق من حقوق الغالب الظافر لانه استعاض اسيره باسترقاقه ورد منتسكيو عليهم . بان قتل المحارب لا يجلب إلا عند الضرورة القاضية بقتله ، ومن أخذ أسيراً سقطت الضرورة فيه وامتنع قتله

الولاية — كان بالقرون الوسطى نوع من الاسترقاق خفيف يتعلق بالتصاق الأشخاص بأراضى الامراء الملتزمين ، وكانت بين الأكار والرقيق فروق عديدة فقد كان الرقيق سلعة أو عيناً ، والأكار لا يزال شخصاً وإن كان لاصقاً بأرض الالتزام لا يمكنه الانتقال منها . إلا انه ذو حق في امتلاك عقار بشروط مخصوصة لم يسلب الاجزاء من حريته لتأدية واجبات معينة . وعيال الرقيق لسيدته ، أما عيال الأكار فلا بهم ، وانما عليهم خدمة الأمير الملتزم . ينعقد الزواج الشرعي وروابط القرابة والوراثة بين الأكارين بخلاف الأرقاء فلا ينعقد بينهم زواج ولا تورث بينهم

تجاوز حدود السلطة — الافراط في استعمال حق السلطة أو الولاية من الحكام أو الآباء ورؤساء الطوائف أو المعامل ومعلمى المدارس من الأعمال غير المشروعة . وهذه هي أساس وضع القوانين واللوائح الخاصة بحقوق العمال وأصحاب

المعامل والورش وغيرها ، لرعاية العمال في حريتهم ، والرفق بحالمهم واعمارهم وحدائهم خبرتهم وتعليمهم حتى لا يتبعوا بسبب فقرهم في الاسترقاق المعنوي .

(٣) احترام الأشخاص في ذلهم

يدخل في حرية الضمير والمعتقدات وفي الحرية الشخصية حرية الفكر والذكاء فإذا قلنا . انه يجب على الانسان أن يسير في تصرفاته بحريته ، كان معناه السير تبعاً لفكره وذكائه .

والاعتداء على ذكاء الانسان يكون بأمرين . حرمانه من التعليم ، وخذاعه بالغش . أما حرمان الانسان من التعليم ، واستبقاؤه في الجهالة ، وسلبه أسباب تقوية مداركه وملكانه العقلية ، فجنائته تنتهي به إلى الاسترقاق حيث يعيش جسماً بلا روح

لا ينال الأناسان قسطه من الحرية التي تطلبها طبيعته حتى يكون إنساناً يسير في جميع أفعاله على نهج القواعد الأدبية ، أعنى يعرف نفسه ، ويعرف واجبه ، ويحصل على المعلومات الضرورية لازدياد قيمته الأدبية ، وتخفيف ويلات الحياة فكلماً كان الانسان متعلماً كان مالكاً لقياد نفسه ، وكان كفوفاً لتمييز الأسباب والبواعث التي تمهد له أعماله ، وتسهل بين يديه أسباب العيش . كل سلطة لا تستقر إلا على جهل المشمولين بسلطانها وغفلتهم هي سلطة جور وعار ، لا تليق بينى الأناسان .

والخذاع بالغش من أكبر أفعال الخسة والجن ، فمن كذب في أقواله أضع احترام نفسه وخان عهد أخيه ، وداس بقدميه الكرامة الشخصية والواجب الاجتماعى الذى حرم عليه أن يغرى أخاه فيلقيه في مهاوى الضلال ، إذا تحولت وجهة الكلام عن غايته وكان ظاهر القول مخالفاً لباطنه استحال العيش في الجماعة وتقوضت دعائم العشيرة ، إذ لا يكون هناك علم ولا تربية ولا عدل ولا معاملة .

لمَ كان الكذب بين الناس ؟ وما هي أسبابه ؟ من أسباب الكذب الفرور

والادعاء ، يريد الكاذب أن يفرض لنفسه شأنًا أكبر ، ومنزلةً أسمى ، فيحدث الناس بما ليس فيه ، أو يبالغ في صفاته وحسناته . ومنها حبّ الذات حيث يطمع في تيل منفعة ، أو دفع مضرّة ، بالأقوال الكاذبة ومنها الجبن حيث يدفع عن نفسه نتائج خضئه ، أو يهرب من لوم أو تعذير يلحقه ، أو يفقده الشجاعة على قول الحق . ومنها الخبث والحسد والغيرة فتراه يسعى في الإضرار بأمثاله بالغيبة والنميمة ، وقد يصبح الكذب عادة عند من يألفه ويشب عليه ، فتراه يكذب لآلة إلا هوى النفس وارتياحها إلى هذا الكذب . والكذب في الأفعال كالكذب في الأقوال ، ويكون ذلك بالنفاق والمكر . فلما كره والمنافق ليسا شيئاً غير مثال الكذب المجسم .

الصدق والصراحة — الصدق والصراحة نقيض الكذب والنفاق ، هما بهجة المعاملات وقواعدها ، وأساسهما امتلاء القلب شجاعة وطيبة . فمن خلا قلبه منهما لا يقدر أن يكون صادقاً ولا صريحاً .

والصدق هو التعلق بقول الحق . استعداد خاص لمطابقة الأقوال والأفعال للأفكار الشخصية ، وهو ما يلائم تركيب طبيعتنا البشرية ، وأساس المعاملات الاجتماعية وشرط صحتها . وقد شوهد كثيراً أن الصراحة الذاتية للعواطف تكون دائماً مطابقة للحقيقة . فالكاذب يجاهد طبيعته لفرور ، أو خوف أو منفعة أو حسد أو جبن ، أو خيانة .

أما استعداد الدائب على الكذب فهو معدود من علائم الأضطراب الخلقي الدال على الاحتقار الملازم للباطل . والرجل الصادق يفزع من مجرد التوبه كما تفزع الأذن الحساسة من الأصوات الشاذة .

والصراحة هي الإخلاص في مخاطبة الغير أو معاملتهم ، والصراحة غير الإخلاص . الإخلاص لا يغدر بالحقيقة ولا يبتعد عنها ، أما الصراحة فهي الجهر بها . أي أن الصراحة جزء من الإخلاص أو هي الإخلاص نحو الغير ولا تختلط عليك الصراحة والصدق بالفظاظة وهي تجاوز الحد في الصراحة ، والغفلة عن سلامة الذوق وجرح العواطف . فليست الصراحة أن تجبه كلا بعبوبه

وحقيقة أمره ، لاسيما العيوب الفاضحة الشائنة ، إنما قاعدة الصراحة وحدها احترام .
عواطف الناس في القول والفعل .

تجسس الاسرار — من سوء الاستطلاع المؤدى إلى التدخل في أمور
الناس وأسرار العائلات ، التحرنى والسؤال المخرج لطلب اباحة ما لا يود إنسان .
اباحته ، أو الالتجاء إلى الكذب أو التويه فراراً من حرج الموقف . هذه الرذيلة
فضلاً عما فيها من سماجة الخلق فانها مصدر الإشاعات الباطلة ، والأقوال الملقطة ،
والوشايات الضارة ، وعلى العاقل أن يتجافاها ما استطاع .

إن افشاء الأسرار المودعة لدى الإنسان أو التي يعلمها بطريق المصادفة وظروف
الأحوال اضراراً بأهلها أو بسط اللسان وإطلاق عنانه في الثرثرة ليظهر نفسه .
علماً بأحوال كثيرة وأخبار شتى من أكبر الرذائل الممقوتة . أما استسرار الأخبار
فهو من أكبر الفضائل التي يمتاز بها أولو العزم من الناس ، لاسيما الأطباء ،
والمحامون ، والموثقون ، وعمال البريد ، وسفراء الدول ، ورجال العسكرية .

(٤) احترام الأشخاص في سمرهم

أدب اللياقة — ليس لأنسان أن يجرح سمور غيره بشتم ، أو سخرية ، أو
استهزاء ، أو بكلام غليظ . لمنافاة ذلك للعدل والإينصاف اللاتين بأمثاله في
المرتبة البشرية .

وحقاً إن الآداب ، لا تنحصر كلها في رعاية حقوق الشخص البشرى ، بل
هناك أمور أخرى جديرة بالملاحظة ، كالمصطف ، والرققة ، والعرف ، والرافة ، وادخال
الفرح والسرور ، أو إذهاب الخوف والجزع . لأن كل ذلك يدخل تحت فضيلة
الإحسان .

وقاعدة التهذيب : لا تعمل مع غيرك ما لا تحب أن يعمله معك . واعمل
لغيرك ما تحب أن يعمل لك وجاء في الذكر الحكيم : ولو كنت فظاً غليظ القلب
لأتفضوا من حولك

(٥) اعترام الأشخاص في سرّهم وسمعهم وأموالهم

اعترام السمعة والسرف — سمعة المرء أو شرفه أعلى ما يملك وأثمن . وقد جاء في الأمثال : طيب السمعة خير من نطق من ذهب .
يقع الاعتداء على سمعة المرء . بالغيبة ، والوشاية ، والقذف ، والشتم ، والتشجيع والتبليغ ، والنميمة ، ونقل الكلام .

الغيبة والوشاية — كلاهما عبارة عن ذكر عيوب الغير في غيبته . فإذا كانت تلك العيوب حقيقية فذكرها غيبة ، وإن كانت مكذوبة أو ملفقة فذكرها وشاية ولا تعتبر الوشاية وشاية إلا إذا حملت إلى من يؤذيه سماعها فينبعث للانتقام ممن نقل عنه القول أو الفعل . الغيبة على كل حال والغيبة والوشاية من الرذائل الخبيثة وكل منهما يزرى بسمعة المذموم . وهي أثمن من حياته ، ويزرى بشرف المغتاب ، لأن قوله هذا يطعن في ذمته وينزل من قدره ، حيث يبلغ في دم أخيه ، ويلذ له تمزيق سمعته وهي أخس لذادة وأظلم سرور ، ناسياً ما يأمره به الواجب نحو أخيه من المحبة والمساعدة بدافع الشهوات الدنيئة ، وهي الحسد ، والغيرة ، والحقد ، والانتقام . ويزرى بمروءة السامعين أيضاً . ويجعلهم شركاء للمعتابين والواشين .

القذف — القذف هو الغيبة والوشاية إذا اشتملت على عيوب جارحة أو معينة وكانت عن طريق النشر كالجرائد أو المطبوعات ونحوها
لِمَ كَانَ الْقَذْفُ مُحَرَّمًا وَلَوْ اشْتَمَلَ عَلَى أُمُورٍ حَقِيقِيَّةٍ ؟

الجواب — لأن كل إنسان ولو كان جانباً له الحق في حفظ سمعته ، وإصلاح هفوته ، ما دامت مستورة . وفي الحقيقة إن الإنسان الذي ارتكب هفوة مستورة ثم ندم وأصلح من نفسه يكون ذلك خيراً له والله مجتمع من ضياع سمعته جزاء هفوة قد لا تستحق هذا العقاب الخطير

التبليغ — من المؤكد أن أداء الشهادة أمام القضاء والتبليغ عن الجرائم

لرجال السلطة سواء أوقعت على الإنسان أم على غيره إذا شاهدها أو سمع بها واجب من أكبر الواجبات ، ولا يختلط أمرهما بالقذف على أى حال . وعلى الجملة فالتبليغ واجب كلما تعرض العدل أو الحق للخطر أو الضرر أو كان كتمان الحقيقة يقضى إلى الإضرار بالحكومة أو طائفة أو إنسان .

ينافى العدالة أمران : ارتكاب الجريمة أو عدم منع ارتكابها مع القدرة على ذلك . لأن الناس جميعاً متضامنون فى الحياة ، ومن الواجب الحتم عليهم اعتبار كل اعتداء على الحق والعدل فى شخص أحدهم اعتداءً على أنفسهم ، لأن الحق ملك للجميع على السواء . فمن واجب كل إنسان أن يدفع عنه بالنسبة للجميع ، ومن واجب الجميع أن يدفعوا عنه بالنسبة لكل فرد منهم .

فمن رأى اعتداء على إنسان ضعيف وكان ذلك الاعتداء على روحه أو جسمه بقوة أو إكراه أو غلظة أو تجاوز حدود السلطة . كان له الحق فى الدفاع عن ذلك الضعيف المقهور . وإن سكت عدّ جانياً شريكاً للمعتدى .

ومن علم أن شخصاً مجرمًا أو سىء السمعة يسعى لتولى خدمة عامة فى إحدى مصالح الحكومة وجب عليه التبليغ عنه لحماية الحكومة والناس وأن أحجم كان جانياً ، والفرق بين القذف والتبليغ أن الأول أسامه الأضرار بالشخص المقذوف ، أما الثانى فهو للدفاع عن الحق أو الشرف والفضيلة ، والتبليغ لا يكون إلا للجهة التى من شأنها كنف الضرر . وليس للشخص المبلغ عنه أن يشكو ما يلحق بسمعته لأن حقه هذا يسقط أمام حق هو أعلى وأسمى .

الفتنه — يكون التبليغ فتنة إذا تجرد عن غرض الدفاع عن العدل وحماية الجماعة وكان الدافع له بواعث خسيصة من حب الانتقام ، أو السعى وراء منفعة أو الأنصياح لعوامل الحسد والغيرة .

والفتنان كالمقاتل والاص والمغتتاب . وتكون الفتنة على صور شتى . فقد تانى فى حديث ، أو بمكتوب مجهول الاسم ، أو بمقتل فى جريدة ، أو بتقديم معلومات لذى سلطة أو ولاية ونحو ذلك .

والنميمة سلاح العاجز الجبان

نقل الكلام — يقرب من الفتنة ما يسمونه نقل الكلام ، وهو نقل الأحاديث لمن قيلت في حقه أو تعنيهم أمرها بقصد الإضرار بصحابها ، أو بذر الشقاق بين الأصدقاء ، وتكدير صفو العائلات ووقوع الاضطراب والانتقام والتقطع بين الناس ، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية)

هو النقد — قال الشاعر بوالو : ما يقال من سوء في حق الغير لا ينتج إلا سوءاً . تلك قاعدة قديمة في علم الأخلاق ، ولكنها غير ذلك في علم أدبيات اللغة والفنون ، إذ كان للنقد فيها حتموق ومزايا لا تنكر ، فهو ليس بالغبية ولا بالنميمة ، لأنه لا يتناول الأشخاص وإنما يتناول المؤلفات ليس غير ، يزنها بميزان الذوق السليم ، وقواعد العلم الصحيح ، والآداب الحقة ، دون التعرض للأشخاص

امتراس الأموال

هو الملكية — كل ما تقدم من الحقوق لا نزاع فيه ولا جدال إلا حق الملكية ، فقد ضادف آراء مختلفة ، ومذاهب متباينة . أما تعريفه عند الفقهاء فهو : « حق المالك في الانتفاع بما يملكه وفي التصرف فيه بالطرق الشرعية » وحق الملكية في جميع الشرائع وقوانين البلاد المدنية « حق محترم ومقدس » كذلك عند علماء الأخلاق لحق الملكية ما للحياة والحرية من الحرمة والذمار . أولاً إن الملكية ممتزجة بطبيعتنا بدليل ملكيتنا لجسمنا وقواه وعقلنا وملكاته : فنحن نولد ملاً كما . ثانياً : لا يمكننا أن نعيش إلا بجزارة ما هو ضروري للحياة ، فالإنسان الوحشي لا يعيش بغير الكوخ والقوس والنشاب والصيد والقنص . كذلك الملكية لازمة وضرورية لحياتنا ورفيها حيث العيش كل يوم في مزيد وجديد ، وقوى الإنسان يدركها الضعف والوهن على أطراد الزمن ، والتقدم في السن ، وإلا سحقتة هموم الحاجات المعيشية .

وما دام معنى الملكية مشتقاً من طبيعتنا . وهى ثمرة أعمالنا فهى مضافة إلينا وملحقة بنا ، أى هى جزء متمم لوجودنا . وتكون حتماً محترمة ومقدسة كشخصنا ويرتبط بحق الملكية حق الإرث ، وكل ما يمتلكه الإنسان يمكنه أن يتصرف فيه كيفما شاء ، وله أن يوصى به من بعده لمن يشاء . ولكن لما كانت الأبناء أقرب الناس إلى والديهم كان المفهوم طبعاً أن نية الوالد فى من يرثه فى أمواله لا تتعدى أبنائه ، وعند عدمهم أقاربه . وليس لأحد أن يمنع انتقال تلك الأموال إليهم أو حرمانهم من الانتفاع بها . فمن مات عن غير وصية انتقل ماله إلى ورثته الطبيعيين وهم أولاده أو أقاربه

الملكية والعمل — من الأمور الواضحة إسناد حق الملكية للعمل ، لأن

العمل مصدره الإنسان ومجهوداته . فإذا نتج من ذلك شىء كانت له حيازته المشروعة لأنه ثمرة عمله ، ولولاه ما وجد فإذا زادت ملكيته بالمعاضة والبيع والشراء وأصبح مالكاً لثروة عظيمة ألا تكون فى حيازته وملكته ! وهل تتغير صفتها بنائها وازديادها ؟ كلا

ولكن هذا المعنى لم يدفع اعتراض المعارضين القائلين بأن الملكية لم يكن أسامها دائماً العمل ، بل كثيراً ما تكون آتية من ناحية الإرث . فإذا قلنا إن المحترم فى ذاته هو عمل المورث الذى تعب فى تكوين الثروة وإرادته ، وإن كل طعن فى حق الإرث يؤدى إلى اضمحلال العمل وكسر العامل الأقوى من عوامل الثروة .

كان لهذا القول نصيب عظيم من الصحة ، ولكن يرد علينا أن العمل وإن كان عاملاً أصلياً فى تكوين الثروة إلا أنه ليس هو العامل الوحيد ، بل هناك عوامل أخر بدونها لا يتم العمل ولا تجبى الثروة ، كالمادة الأولية والآلات . فمن الذى يقول إن صاحب المصنع الفنى قد يجمع ثروته بعمله الفردى ؟ وأين تعب العمال ؟ وماذا يكون مقدار هذه الثروة لولا هؤلاء العمال ؟ فهل يقال إن هؤلاء العمال تدفع لهم أجورهم وبذلك لا يكون لهم جهد ما فى عنق صاحب المصنع !؟ وهو

فى حل من مطالبهم بعد ! وكيف يظن عاقل أن أجورهم متناسبة مع عملهم فى تشييد تلك الثروة الضخمة التى يؤول أمرها إليه وحده ؟
إذا جعل أساس الملكية هو العمل الفردى ، قول ضعيف وحجة واهية .
قد تسقط هذا الحق نفسه . من المناقشات فى حق الملكية وتوزيع ثمرات العمل وأرباحه بين المعامل والعمال وتفاوت أهل أوربا فى الثروة بين غنى يملك القناطير المقنطرة ، وفقير مدقع لا يملك قوت يومه نشأت مذاهب الاشتراكيين والمسئلة الاجتماعية التى عز على الاقتصاديين حلها إلى اليوم

(٦) الانصاف - واجبات الوظيفة - الوفاء بالتهود

الزمة - الانصاف - الصدق - الرقة . هذه الفضائل الأربع من متمات العدالة . فالذمة هى العدل الشرعى ، والانصاف العدل الطبيعى ، والصدق أو سلامة النية هى الوفاء بالعهود والوعود ، والرقة هى حدة الذهن وصفاء العواطف فى القيام بالعدل والاحسان

فإذا قلنا : رجل ذو ذمة ، معناه أنه رجل يقوم بواجبات الحياة المدنية بكل دقة . إذا وجد شيئاً رده إلى صاحبه ، لا يضر انساناً فى حقوقه ، يراعى العدل بمراعاة القانون الوضعى بالدقة . وفى لغة العموم يقال : رجل أمين ، ورجل ذو ذمة وكلاهما واحد تقريباً ، وأن الرجل الأمين هو الذى يقوم بجميع واجبات العدل بوفاء تام . أما الرجل ذو الذمة فلا يضر بانسان .

والرجل المنصف هو الذى يركن إلى ضميره فلا يتوارى خلف القوانين الوضعية حتى إذا منحته تلك القوانين من الحقوق ما زاد عن حاجته تنازل عنه ، كذلك إذا رأى فى استعمال حقه بقاءه جوراً وإجحافاً . وقد جاء فى المثل الإفراط فى العدل إفراط فى الظلم . فبالانصاف تتلطف شدة العدل المحبوك ، والرجل المنصف يقوم بواجبات العدل بالتوسط ، كلُّ وما يستحق . والرجل الصادق يخضع لنواميس الشرف وينبى بعهودها . كل كلمة تخرج من فيه تربطه بوعده كأنها عقد من العقود المكتوبة .

لاتكفى الذمة في تلقيب صاحبها بالرجل الصادق ، أو الرجل الشريف ، ذلك اللقب الجميل ، بل لابد من اتصافه بعواطف أعلى وأسمى ، وضمير أرق وأوفى ، لأن القوانين كفيلة بمعاقبة الاخلال بالذمة ولكن الاخلال بالصدق والشرف والرقه لا عقاب عليه إلا من جانب الضمير والرأى العام ، والرجل الرقيق ذو حذق ومهارة في إرضاء الناس ، لا ينصرف عن مجلسه إنسان مجروحاً في عواطفه ، ولا مهيمضاً في آماله . له ذوق ومناسبات في العطاء أو المنع ، وفي إظهار شكره ، أو ابتداء نصحه ولومه ، واغراضه ، الرقة لا تجعل الانسان محترماً فقط ، بل وتجعله محبوباً كذلك

واجبات الوظيفة — الانسان الذى لا يقوم بواجبات وظيفته بصدق وأمانة يخل بواجب الذمة. والقيام بواجبات الوظيفة ليس بالواجب الفردى فحسب، بل هو واجب اجتماعى ، لان الجماعة لا تقوم قائمتها إلا بتضافر الأفراد وتعاونهم ، كل في أداء واجبه ، والخدمات المطلوبة منه ، ومن لم يقم بواجبه كان كالص يعيش عيالا على غيره ، فالطبيب ، والصيدلانى ، والتاجر ، والصانع ، والمهندس ، والموظف ، والنائب (عضو مجلس النواب) والمدرس ، والناخب ، والمحامى ، والكاتب ، وغيرهم يخلون بواجب الذمة ويضرون بمصالح الناس إذا لم يقوموا بواجباتهم الوظيفية حق القيام .

الوفاء بالعهود — تعهّد أى فرَضَ على نفسه بعقد تم باختياره التزاماً لغيره ، وخول ذلك الغير حق المطالبة بالاداء . والوفاء بالتعهدات صورة من صور العدل الاصلية تحميها من الغش ، وشرط لازم للحياة الاجتماعية ، لأن الجماعة لا تبقى أدبياً أو مادياً إلا ببقاء تبادل الخدمات بين أفرادها . وهذا هو سر تقديس العهود والعهود التي يعقدها الناس فيما بينهم ، وعلى الأخص في المسائل القائمة على المنفعة وأساس صحة التعهدات عدم مخالفتها للأداب أو النظام العام ، وإلا فهي بطله من نفسها . وعدم الوفاء بالتعهدات قد يفضى إلى دفع تعويض لمن أبطأ في الوفاء به من المتعاقدين .

الفصل الثالث

في الجمعية المدنية — أو الرونة

(١) **الوطن والوطنية** — الوطن لغة أرض الآباء والجدود . وهذا التعريف . وإن يكن مبتوراً إلا أنه بليغ في معناه . ففيه معنى الصلة بين الحاضر والماضي . وفي الاصطلاح : الوطن الذي تولد فيه ، والأمة هي التي نحن جزء منها ، والجمعية السياسية هي التي نحن من أعضائها . ومعنى الوطن يشمل مجموع المنظمات والعقائد والتاريخ والآثار المكونة لتراث شعب واحد يسكن أرضاً واحدة . والعناصر التي يتكون منها الوطن إما عناصر طبيعية كوحدة الجنس أو الأصل والأرض واللغة وإما عناصر معنوية كوحدة الأخلاق والعادات والشرائع والتاريخ . وعلى كل حال فإن هذه العناصر ليست ضرورية مطلقاً لتكوين الوطن ، فإن معظم الممالك مكون من أمم مختلفة وحدت بينها الدولة . وحسب الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا ، وأجنترا ، وسويسرا ، وغيرها

على أن الراجح عند علماء الاجتماع في تكوين الوطن والأمة ، هو الروح المشترك . ويكون هذا الروح أمران : ماض وحاضر ، فالماضي هو ذكرى مجد الآباء الأولين ، ومحنتهم وشدائدهم ، وأعمالهم في تشييد المدنية التي نعيش فيها . والحاضر هو إرادة الجماعة في المحافظة على جامعتهم ، وإعلاء شأن ما وراثوه عن آبائهم . والعمل للوصول إلى غاية واحدة ، هذه الوحدة المعنوية التي تجمع بين أرواح جميع القاطنين ، فتوحد من أفكارهم ، وعواطفهم ، ومشيتهم فتصيرها كأنها كتلة واحدة هذه الوحدة ليست من عمل القوة ولا القوانين ! ولكنها فعل الطبيعة والزمن . قد تلحق المعاهدات أو القوة إقليمياً أو أقاليم بوطن ، ولكنها لا تفصله عن وطنه الطبيعي

ليس الوطن الطبيعي ابن يومه أو عامه ، وإنما هو ابن ماض طويل تنطوى

في ثناياه صنوف من الجهاد والضحايا ، وكنوز من العلوم والآداب والفنون ، وأنواع البلايا . والبلايا أقوى ما يؤلف بين القلوب ويوحد بين الغايات ، كما دلت عليه العبرة ، وثبتته الاختبار .

الأمة — والدولة — والحكومة

الأمة جيل من الناس تربطهم صلة من الولادة والنشأة والدولة اجتماع جيل من الناس يسكنون أرضاً بعينها ، ويخضعون لشرائع واحدة ، ولهم حكومة ذات نظم واحدة . والحكومة هي مجموع الأشخاص الذين يمثلون الدولة ويديرون شئونها يصلح من أمر الدولة ويزيدها قوة ورسوخاً اتحاد الدين والجنس واللغة وقد تقوم الدولة بغير ذلك فالفرق بين الدولة والأمة أن الدولة يجمع أفرادها روابط سياسية ، أما الأمة فتجمعها روابط مدنية .

الأسرة — والوطن — والبشرية — الجماعات الطبيعية التي يسكن إليها

بنو الانسان ثلاثة : — الأسرة ، أو (العائلة) والوطن ، أو (الأمة) ، والبشرية . فالبشرية تتكون من الامم ، والامم من الأسر والأسرة هي الجماعة الأولى أي نموذج الجماعات والأصل فيها . وفي (الأسرة) يولد الانسان وينشأ ويتأهب للحياة ليكون انساناً ووطنياً ، فالأمة هي طائفة من الاسرة أو هي الاسرة مكررة والبشرية مجموع الامم أو هي أسرة واحدة تسكن وجه الأرض . محبة الاسرة هي الانعطاف الذي يربط أعضائها بعضهم ببعض ، ومحبة الوطن كذلك ، ومحبة البشرية هي الانعطاف الذي يولده اتحاد الأصل ، والطبيعة ، والغاية من هذا الوجود .

إن محبة الوطن تتضمن محبة الأسرة ، ومحبة البشرية تتضمن محبة الأسرة والوطن . وإلا فكيف أحب وطني إذا لم أحب أهلي أولاً ؟ أو كيف أحب البشرية إذا لم أكن أحب أهلي وأبناء وطني ؟

يبدأ كل شئ في الأسرة ويؤسس فيها ، وقيمة كل أمة بمجموع الاسر التي تتكون منها ، وقيمة البشرية بأسرها أو التغيير من جالها يجب أن يبدأ من الأسرة لانها نقطة البداية

على الانسان أن يعمل الخير للجماعات الثلاث على السواء : وليس له كما قول (فينلون) أن يهدم أسرة ليستبقى نفسه . ولا يضيع وطنه ليزيد من شأن أسرته ، ولا يسعى في مجد وطنه بأن يدوس حقوق البشرية

معنى الوطنية — الوطنية أو حب الوطن يحتاج لتعقل وروية كسائر ضروب المحبة والميول . فمتى كان حب الوطن تحت سلطان العقل كان فضيلة وشجاعة و بطولة : أما إذا داخله التحزب ، او الجهل ، أو الأناية ، كان شهوة من الشهوات الضالة للمستطيرة . والوطنية عاطفة وواجب . فهي محبة الامة لنفسها وما يشعر به كل عضو من أعضائها نحوها . هي الاخلاص نحو الصالح العام ، ومظهره في وقت السلم الضاعة للقوانين ، وآداء الواجبات الوظيفية ، وفي وقت الحرب تقديم الضحايا التي يتطلبها الوطن ، أو ما يقدمه كل وطني من نفسه لخيره وكفاية الدفاع عنه

والوطنية الحتمة هي (١) هي افتداء المصلحة العامة بالمصلحة الخاصة ، والدفاع عن المصالح المادية والأدبية للوطن ولو كانت الحياة ثمناً وفداء (٢) محبة القانون وحمل الغير على محبته واحترامه ، إذ كان القانون منطق العدل بلسان الوطن (٣) المساعدة في تأييد النظام الذي هو شرط من شروط الحياة الاجتماعية ، والحياة الفردية (٤) الاشتراك في الانتخابات العمومية مع الانصراف التام عن ظلم الغير فرداً كان أو طائفة أو حزباً ، وعن الاستخفاف بمصالحهم ، وكذلك مجانية الثورات ، ومخالفة الاصول والنظامات ، والاقتصار على طلب النافع من أسباب الرقي العصري ، والتربية الاخلاقية ، والاصلاحات النافعة ، تختلف الأفراد في تحميم وطنيتهم باختلاف استعدادهم وأذواقهم ، فهذا تسكره الانتصارات والوقائع الحربية ، وهذا تهزه نشوة الفضائل الأخلاقية ، وآخر تطربه فنون الآداب والحقائق الاقتصادية وكل عاطفة من هذه العواطف طبيعية ومدوحة في ذاتها ، ولاكتسابها لا تفيد منفردة ، بل بمجموعها فتكون حتمية الوطنية . وليست الوطنية

بمناعة من محبة الأئم الأخرى ، وتقدير أعمال رجالها ، وما قدمودللانسانية عامة .
وليست هي محبة بالقول والخطابة والأغاني والأناشيد والتعصب الأعمى ، وإنما هي
الطاعة للقوانين ، والتعليم ، وإصلاح العادات والأخلاق ، وتقديم القدى والضحايا
لحماية الوطن وشرفه واستقلاله

الدولة والقانون — وقع في أغلب العصور توافق بين الوطن والدولة مع
اختلافهما عند علماء الاجتماع والسياسة ، فقد تزول الدولة ويبقى معنى الوطن
صريحاً مفهوماً . هذه (بولونيا) زالت عنها الصفة السياسية وهي الدولة باقتسامها
بين روسيا وبروسيا والنمسا في القرن السابع عشر ، ولكن لا ينكر عليها إنسان
أنها وطن أهلها . وكذلك قد تجمع السيادة تحت لوائها بلاداً مختلفة ، وهي مع
ذلك ليست وطناً واحداً لكل هؤلاء الشعوب . فالدولة هي قبل كل شيء أفراد
خاضعون لقوانين وشرائع واحدة ، ولهم سلطة سياسية واحدة

يجب أن يكون لكل دولة نظام كفاء لصد الغارات الأجنبية التي يخشي منها
على سلامتها . والقتال الداخلي التي تخل بالأمن والراحة العامة ، لأن الغرض من
الدولة تقرير نظام يكفل الحياة المشتركة وإيقاف كل عند حده ، وحماية مصالح
الأفراد ومنع التعدي عليها . وبالجملة ضمان النظام العام

الأصل في الرونة — نظرية المنقر — يظهر للمتأمل أن الدولة عمل ذاتي
قام به الانسان لعجزه عن العيش منفرداً ، وخوفه الغلبة عليه من القوى إذا اتصل
بجمهور القوم وخالطهم وساكنهم . فالضرورة زجّت به بين أمثاله . ولكن العيش
المشترك قد يستحيل إذا لم يجتمع رأى الجماعة وتحدد وجهتهم في احترام حقوق
بعضهم البعض . أما في الخيال فيرى الانسان أن الدولة شر لاصق بالأرض ومن
عليها . وأما في الحقيقة فإنه يراها ضرورة قاضية . على أن بعض الفلاسفة يرى
أنها عمل مدبر صناعي . قال (هوبز) ان القوم في العصور الأولى عاشوا في نزاع
وجهاد بينهم وما كانوا يعرفوا غير حالة واحدة هي « حالة الحرية » وما لبثوا أن

أدر كوا أن « حالة السلم » أنفع لهم وأسلم . وتمت كتبهم على انشاء قوة قاهرة
وظيفتها قمع الأنانية الشخصية ومحوها . من ذلك يقول إن الدولة ذات أصل
تاريخي ، وأنها وجدت باتفاق فعلى

ويظن لأول وهلة أن رأى (هوبز) قريب من رأى روسو ، والحقيقة أن
بينهما بوناً شاسعاً . لأن الأول يتكلم من الوجهة الفعلية ، والثانى من الوجهة
القانونية . يحاول (روسو) إيجاد الشروط اللازمة للدولة لتكوين سلطتها منفتحة مع
الحرية التى هى حق طبيعى لكل فرد . أما (هوبز) فيقول إن القوم قد أنشأوا
الدولة للتخلص من حالهم الطبيعية وأما (روسو) فيقول إن الغرض من إنشاء
الدولة أن تقوم مقام الانسان فى حالته الطبيعية « لأن الانسان خلق حراً ، ومع
كل فانه فى أغلال أينما وجد » فرأى (روسو) أنه لا يوجد للدولة إلا شكل
واحد يتفق مع الحقوق اللاصقة بالانسان ، وهى التى توجد بناء على عقد يتم بين
الأفراد أنفسهم بصرحون فيه بناية الارادة العامة عن ارادة كل فرد منهم حتى
إذا ما خضعوا لهذه الارادة . فكأنهم خضعوا لأنفسهم . وبالجملة فان رأى روسو
ليس شيئاً آخر غير اعلان سلطة الأمة والاعتراف بها . ولا يبعد أن يكون رأى
روسو الذى قاله فى كتابه (العقد الاجتماعى) قد تم بين أفراد الجمعية الأولى فعلاً
فنقول قد تطابقت الحقيقة والخيال . ولكن (روسو) لا يسأل ان كان قد وقع ذلك
أو لم يقع . لأن هذا الأمر لا يهيمه كثيراً

وما قيمة رأى (هوبز) ؟ يذهب هذا الفيلسوف إلى فرض وجود أشخاص
على انفراد ، وكلهم يعيش فى عزلة تامة . على أن هذا الفرض خيالى محض ، لأننا
مهما توغلنا فى عصور التاريخ لن نجد إلا جماعات . لاسيما إنه من الخطأ تصور وجود
أشخاص لا يختلط بعضهم ببعض ، ثم يتقاربون بآرائهم واختيارهم ويشكلون
دولة بارادة وتدبير . ليس الغرض مما سبق أننا نزيّف هذه النظرية جملة وإنما
إذا لم يكن هناك إرادة صريحة فليفرض الاعتراف بوجود إرادة ضمنية . فإذا
كان هؤلاء قد ألتجأوا إلى تشكيل الدولة أما كان ذلك لإرادتهم الخروج من
الحالة الطبيعية التى وجدوا فيها ، وليعيشوا خيراً مما كانوا ؟

بهذا المعنى يمكن الوصول إلى القول بأن كل دولة نشأت بالارادة الأولى للذين شكلوها ، والآن الأنجد هذه الارادة كاملة في أنفسنا ؟ ليس الفرد في الدولة كخللية في تركيب الجسم . لأنه مع كونه جزءاً منها فانه حافظ لشعوره الذاتي ، وانه بهذا الشعور يمكنه الانفصال عن المجموع والتنازل عن حقوقه فيه . فاذا بقي وعاش في الجماعة فهو قبول منه ورضى بكل ما يتم فيها ، أو بعبارة أخرى إن هناك عملاً إرادياً من ناحية . وهذا العمل الارادى قابل للتجدد في كل آن ، بدليل سقوط كل دولة تفقد ثمة أفرادها جميعاً أو الأغلبية من بينهم . كذلك لا يوجد إلا دولة واحدة يمكن الاعتراف بها من الوجهة الأدبية . وهي التي تكون سلطتها مظهراً لارادة جميع الافراد ولا تكون إرادة فرد مستبد برأيه وعلى ذلك فانه إذا لم يكن العقد الاجتماعى حقيقة فسيبقى المثل الأعلى المرجو والغرض المأمول

الفرد والدولة - تتعارض حقوق الدولة والفرد ، وكل نظام اجتماعى على ما يظهر يشتمل على هذا التناقض ، تناقض بين حرية الفرد وسلطة الدولة ، لأن الاعتراف بحق أحدهما انكار لسلطة الآخر . فكيف يكون التوفيق بين الحرية والسلطة ؟ وفي الواقع إن هذا التعارض لم يخل منه زمن من الازمان .

وفي العصور الخالية كانت الدولة هي السلطة القاهرة ، لما أن تدخل حتى في أعماق الضمائر ، وفي تقرير الفضيلة ، والعقائد الدينية . فكان الفرد لاجتق له عندها . إن هو إلا عبد رقيق يتصرف فيه المالك كيفما شاء . وبالجملة انكربت الدولة على الفرد وجوده ، وداست بقدمها أقدم حقوقه ، على أن وظيفة الدولة الاحترام التام لحقوق الفرد ، لأنها حقوق مقدسة لا تسقط بفعل أية سلطة أو زمن ، وشرط دخول الفرد في الجماعة ألا يفقد من حقوقه شيئاً ، ولذلك حرم على السلطة التدخل في أعمال الضمائر والمعتقدات ، وكان أول واجبات الدولة حماية حقوق الأفراد . فاذا خالفت ذلك خالفت وظيفتها والغرض منها ، وأذنت بالزوال لحرية الفرد تقييد سلطة الدولة حيث العدل هو الغاية ، وسلطة الدولة تقييد

حرية الفرد حيث العدل هو القانون . فعلى الدولة احترام حقوق الفرد ، وعلى الفرد احترام حقوق الغير إذا أراد أن لا يتعرض له السلطة العليا . وبذلك ينتفى القول بأن الدولة تشد وثاق الفرد وتمسك عليه حريته

هي على العكس تزيد في تحريره ، وليس في سلطتها ما يفيد انكار حقوقه ، بل تنفيذ تأييدها وحمايتها

ليست الحرية كما قلنا الاستسلام للرغبات والشهوات الطبيعية ، وإنما هي الطاعة لقانون وهو الضمير . ليست الحرية الاستسلام للطبيعة البشرية ، وإنما الحرية في السيطرة عليها وتنظيمها .

إذاً فالإنسان يذلل من شهواته بمراعاة النظام الاجتماعي ، وفيه يكون أكثر حرية ممن تذلل شهواته . وعلى الخصوص ذلك الذى يعرف كيف يعلن عن نظام نفسه الداخلى وسط ذلك النظام الخارجى ، ويروض نفسه على الطاعة بفكرة الواجب ، لا ريب أن حريته تكون أوسع وأكمل . مما تقدم يرتفع ذلك التناقض الذى قالوا عنه ، ولا يبقى له أثر إلا فى مخيلة أصحاب المذاهب الفوضوية الذين انبرى لهم الكثير من الحكماء والفلاسفة وردوا عليهم اقوالهم بالحجج والبراهين ، وحتى فى الخيال لا يكون لهذا التناقض محل ايضاً - لأنه كما قلنا تستمد الدولة سلطتها من الفرد نفسه . فليس من الحق إذاً القول بان الدولة تقيد الفرد . والحقيقة ان الفرد يقيد نفسه بالدولة طالبا الاحتياط لنفسه من نفسه

وظيفة الدولة - تحرير الافراد والاشتراكية - وصلنا بما تقدم الى

الاعتراف بان للدولة وظيفة اصلية ، وهى وظيفة العدل . اى تأييد كل فرد من افرادها فى استعمال حقوقه وضمان السلام والطمأنية للجميع . كل ذلك حاصل الاتفاق عليه ، ولكن هناك خلاف قائم على مسائل اخرى بين مذهبين عظيمين ، مذهب تحرير الافراد ، ومذهب الاشتراكية .

فعند اصحاب المذهب الأول . لا يكون للدولة غير تأييد النظام العام ، واتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل عضو من اعضائها تلقاء مظالم الآخرين . ومتى ساد

الأمن واستقرت الراحة تمَّ واجبها وتناهى حقها . فليس لها التدخل في أعمال الأفراد الخاصة . لأن لكل فرد الحق في عمل ما يراه صالحاً لنفسه من أعمال ومشروعات سواء بالاشتراك مع غيره ، أو بالقيام بها بمفرده ، وكل تدخل من الحكومة في مثل ذلك يعتبر اعتداء على الشخص البشرى ، وتهديداً للحرية الشخصية ، وخطراً كبيراً على « الأقدام الشخصى ومواهب الابتكار والابداع » وهى كما لا يخفى مصدر عظيم من مصادر الثروة العمومية وبالجملة فهذا المذهب يرجع بسطة الدولة إلى حد الضرورى ليس غير

وعند الاشتراكيين عكس المذهب السابق :

يريد الاشتراكي أن يلقى على عاتق الحكومة الشئ الكثير من أعمال الأفراد . يريد تدخل الحكومة لتمحو ما بين الناس من التفاوت العظيم فى الثروة ، وتعطى كلاً ما يكفيه بحسب استحقاقه . يقولون : إن مذهب تحرير الأفراد يحتم ضرورة احترام الحرية ، ولكن تنازع البقاء المتروك وشأنه يسمح للقوى أن يهدم الضعيف ويتحكم فيه . وصاحب العمل يستغل قوى العامل بلا شفقة ولا رحمة . وبالجملة فهم يطلبون تغيير نظام الجمعية ، لأنه بالرغم من تقدم العلم العجيب لم يكن ذلك النظام وافياً ومؤدياً إلى السعادة العامة ، ولا جديراً بتوزيع الثروة توزيعاً عادلاً . فبإلغى الغرض من الحياة بين الجماعة أن يعيش ذلك العيش المهيى ؟ إذا كانت الحرية مبدأ فحق الوجود كذلك ، بل ومقدم على كل حق آخر . وعلى الحكومة ضمان حمايته قبل كل شئ وذلك بحماية الضعفاء ، ومن لم يسعدهم جدهم بلوارىث والوصايا ، من مظالم الأقوياء بتعديل القوانين تعديلاً يتناسب مع مقتضيات العدل والانسانية ، كل من المذهبين فى ثناياه جانب من الحقيقة . فالأول يدفع بحق عن الأقدام الشخصى وملكة الاقتراح والابداع ، وهو لا يعوضها شيئاً فى الحقيقة . لأنه إذا أصبحت الحكومة تعمل عمل الأفراد وتوزع الثروة خمدت نار المباراة والتنافس ، أو بعبارة أوضح ركبت ربح الحياة العملية ، ووقعت الجمعية فى الجود والانحطاط .

والمذهب الثانى يقول : إذا كان من واجب الحكومة احترام حرية كل فرد ، فلم لا يكون من واجبها أيضاً حمل الغير على احترام حرية ذلك الفرد ؟ إذا أجهف صاحب مصنع بمقوق عماله ، أو فرض عليهم أعمالاً لا يطبقونها ، أو أعطاهم أجوراً نافية ، فهل يحق للحكومة أن تججم عن إبطال هذه المظالم وتقول إن ذلك لا يعنينى ؟ كلا لأن احترام الحرية حمايتها ، وإعطاء كل إنسان الوسائل التى يتحقق بها حظه فى الحياة . أو ليس من واجب الحكومة اتخاذ الوسائل الضرورية لحماية كل فرد من أفرادها كي يستمتع بالوجود فى هذه الحياة الدنيا على قدر الامكان ؟

وظيفة الدولة نحو العدل والمنافع العمومية والإحسان — مما تقدم تعلم يقينا لماذا جعل من واجبات الحكومة عدا إقامة العدل القيام بالأعمال ذات المنافع العامة . فقد توجد مشروعات نافعة جداً للنفع لحياة المجتمع ورفقه وسعادته ، وبما أنها تقيد الكل بصفة عامة ، ولا تتم فرداً بعينه ، ولا يقبل القيام بها فرد من الافراد ، أقيمت مثل هذه المشروعات الكبرى على عاتق الحكومة . مثل القيام بنفقات الجيش ، وتحصين الحدود ، وإنشاء الطرق والقناطر ، وتنظيم المحاكم والبريد ، وبالجملة ما يهيم الأمن والراحة والرفاهية المادية للأمة

يضاف إلى ذلك أيضاً وظيفة القيام بالأعمال الخيرية لتخفيف البؤس والشقاء المستحکم على كثير من أفراد الجمعية كتأسيس الملاجىء والأصلاحيات للأطفال والشيوخ الذين لا معين لهم ، والمستشفيات المرضى وغير ذلك يساعدها فى ذلك ذوو القلوب الرحيمة من أهل البر والإحسان

سلطة الدولة — فصل أنواع السلطة بعضها عن بعض — سهل علينا مما تقدم معرفة السلطات الأصلية التى تدخل فى كيان الدولة . عرفنا أن الدولة هى «**الامة منظمه بقوانين**» — هذه القوانين تحتاج لسلطة تقنعها وتتخذ ما يلائم الامة

منها ، هذه السلطة هى المعروفة «**بالسلطة التشريعية**»

ولما كان وضع الشرائع والقوانين وتدوينها لا يكفي لتحقيق فائدتها وإنما

تطبيقها هو الغرض الذاتى منها وجدت **السلطة التنفيذية**

وضعت هذه القوانين لمصلحة النظام العام فوجب احترامها . فاذا ما خالفها
إنسان وجب أخذه بعقوبة محدودة هي وظيفة السلطة القضائية

هذه السلطات الثلاث متميزة في ذاتها ، ولكن القائم عليها يجب ألا تعتبرهم
ملائكة معصومين ، بل هم أناسيُّ يعرض لهم الخطأ والزلل ، ويدخلهم الميل
والهوى وتجاوز الحدود . ولذلك إن كان للحكومة حق مراقبة الفرد فهو لاء المراقبون
تجب مراقبتهم ايضاً . والطريقة المثلى لهذه المراقبة هي فصل أنواع السلطة توازناً
فعلياً يمنع كلا منها أن تتجاوز حدودها وبذلك تكون حقوق المحكومين مصونة
بضمان أتم وأوفى ، وأول من قال بفصل السلطات بعضها عن بعض الشهير (منتسكيو)

الديموقراطية والجمهورية — يقوم باعباء الحكم على وجه خاص السلطة
التنفيذية . وهي المعروفة عادة « بالحكومة » وهي كما يقال رأس الدولة وقد يستعمل
هذا اللفظ بمعنى خاص فيكون مرادفاً للفظ الدولة . لأنه القسم المدير لشؤونها ، وفي
الحكومة ينحصر كل شيء ، ومنها تخرج القوة الأولى المحركة لدواليب فروع
الادارة المختلفة . فاذا صح حصر السلطة في يديها على هذا الوجه وجب أن يكون
مصدر هذه السلطة « الاجماع العام » أو « إرادة الأمة »

ولقد كان الادعاء باستمداد سلطة الحكومة من القدرة الالهية في العصور
الماضية عاماً سائداً في جميع أمم الارض ، فلما استنارت العقول رفضت تلك الدعاوى
وقضى عليها قضاءً مبرماً ، وأصبح الناس متساوين أمام الحق والعدل أينما كانوا ،
وليس لأحد حق التأمُر على الآخرين بغير قبولهم . لم هذه الامتيازات التي
يتقلب على مهادها الوثير فريق من الناس دون غيرهم ؟ وكيف يفهم معنى وصول
السلطة والحكم الى أبناء رجل بالإرث سوّده بعض المزايا على الآخرين وقد لا يكون
على كفاءة أو أهلية ؟ لذلك قالوا . إنه لا يتفق مع الأصول الأدبية المقررة من أنواع
الحكومات المعروفة إلا حكومة واحدة وهي التي فيها يخضع أفرادها الى سلطة هم
مصدرها الوحيد يسمونها « بالديموقراطية » روحها سيادة الأمة ومثالها « الجمهورية »

والقاعدة في الانتخابات للمجالس النيابية ترك الحرية التامة للأفراد في انتخاب مندوبين عنهم ، وهؤلاء المندوبون ينتخبون نواباً يمثلونهم في المجالس النيابية . وهذه المجالس موزعة أعضاؤها على نسبة الطوائف المختلفة المكونة للامة بحيث لا تحرم طائفة مهما صغرت عن التصريح بانكارها ، والدفاع عن مصالحها . ولذلك كانت قبلة السياسة المستقبلية الآن تمثيل الأقلية بالمجالس النيابية ، أو التمثيل النسبي

الحرية السياسية والحرية المدنية — في الجمهورية يحكم الشعب نفسه فلا يكون هناك رعية أو رعايا ، بل وطنيون وأناس أحرار . لكل واحد منهم حق الاشتراك في الحياة السياسية ، والمساعدة في الاعمال العمومية ، والادارة العامة ، ووضع القوانين ، كل ذلك بالواسطة ، ولكنه اشترك فعلى على كل حال . وهذا ما يسمى « بالحرية السياسية »

وفي مثل هذا النوع من الحكومات لا توجد امتيازات لافراد ، أو طبقة من طبقات الأمة ، من الطوائف ، ولا تعرف المعافاة من شيء من الواجبات العامة أو نحوها . لان جميع الوطنيين متساوون لدى القانون فلا يعنيه اختلاف الناس في المال أو الدين أو الجنسية ، وواجب كل منهم احترامه والخضوع لأوامره ونواهيه . وهذا ما يسمى « بالحرية المدنية » بمعنى أن الناس جميعاً يتمتعون بحقوق واحدة تحت حماية القوانين الاهلية .

وبما أن القوانين يضعها الجميع فيتعين أن تقوم لمصلحة الجميع ، أعنى أنه مادام القوم متساوين في وضع القوانين فهم متساوون كذلك في احكامها . اذاً تكون الحرية المدنية مصدرها وضمانها في الحرية السياسية .

واجبات الوطنيين — من السهل بعد الآن تحديد الواجبات الخاصة بالدولة أول الواجبات على الوطني الاشتراك في الانتخابات ، بذلك يكون قد اشترك مباشرة في الحياة العمومية . والامتناع عنها يعد تنازلاً منه عن حريته ، ورضى بحكم العزلة . وليس بهم مجرد الاشتراك في الانتخابات بل ما بهم هو حسن الانتخاب ، أى انتخاب من يعتقد أنه أنفع من غيره لمصلحة البلاد من أهلها القادرين على

الصراحة وقول الحق والنظر الصائب لا أن يبيع صوته ، ولا أن يعطيه هدية ، ولا أن يطيع غير ضميره ، ولا يذعن لتأثير أو ضغط يأتيه من كبير ، أو عظيم ، أو طائفة . والا ضاعت فائدة دخول الانتخاب واستوى فيه الحضور والغياب . هذا ويجب على الوطني أن يحترم نوابه والقوانين التي يضعونها ، وكذلك الموظفين الذين يعينونهم في مصالح الحكومة المختلفة للقيام بفروع السلطة الضرورية للنظام العام إن فوز النائب في الانتخاب يجعله حرّاً في عمله ، وليس لاحد أن يضايقه برجاء أو لوم ، أو ضغط ، وإلا كان مجرد واسطة ، والنائب ليس كذلك ، بل هو وكيل مفوض يفعل ما يراه صالحاً غير مسئول إلا أمام ضميره وذمته كذلك توضع القوانين للمصلحة العامة ، وبناء عليه تكون المصلحة الخاصة لا اعتبار لها إزاء المصلحة العامة . ولما كان وضع هذه القوانين بواسطة نواب الأمة بمعنى ان الأمة نفسها هي الواضعة لها . كانت كل مخالفة أو تصدّ لهذه القوانين من أي فرد تكذيباً لنفسه ، وهدماً لما بناه . كذلك من واجب كل وطني احترام من قوّض إليهم تنفيذ القوانين لأنهم انما يعملون بإرادة الأمة ولحسابها وكل فرد يقع منه عصيان عليهم أو تحزب ، أو اغراء على عدم الطاعة لهم ، كان عمله تناقضاً غير معقول بين أقواله وأفعاله ، وقياماً منه ضد ارادته الخاصة . وبالجملة فإن احترام السلطة شرط أساسي للنظام والراحة في داخلية البلاد .

وكما يهتم الدولة سيادة الأمن والراحة داخل البلاد يهتم كذلك صدّ كل غارة عليها من الامم المجاورة ، أو الدفاع عن حقوقها ، وفض المشاكل بينها وبين مزاحمها بما استطاعت من قوة . لذلك لا تستغنى الدولة عن جيش منظم تؤلفه وتدر به في زمن السلم . ومن أجل هذا كانت الخدمة العسكرية واجباً وطنياً يحتم على كل وطني سليم البنية اللحاق بصفوف الجنود وقتاً كافياً للتعليم والتمرين استعداداً للدفاع عن البلاد وقت الحاجة . نعم إن العسكرية من بقايا الوحشية القديمة وشر من شرور العصور المظلمة إلا أنّها (شر لازم) لدفع غارات المغيرين وصيانة حقوق الأمة عند الضرورة ، وما دام « السلم العام » لا يزال عهداً بعيداً عنا فلا سبيل إلى الكف عن « السلم المسلح »

وناهيك ما لنظام الجندية من الأثر الفعلي في أفراد المجتمع ، فإنه يعلم الشعب الشجاعة ، واحترام النظام ، وعلو النفس ، وتحمل المشاق ، واجتناب السرف والرخاء .

كذلك تحتاج الدولة لأموال عظيمة لسد نفقات هذا الجيش وغيره من الاعمال والمشروعات ذات المنفعة العامة . كذلك فرض على كل وطني دفع الضرائب التي تقررها الدولة برأى نواب الأمة . قد تظهر لأول وهلة فداحة هذه الضرائب ولكن بالتأمل يرى الانسان أن هذه الضرائب المجموعة أقل بكثير مما يناله الوطنيون من المنافع والمزايا التي تقوم بها الدولة نحو البلاد داخلاً وخارجاً . والوطن في كل وقت أن يطلب من الدولة أن تكون جباية هذه الاموال على نسبة ثروة كل فرد من الافراد

واجبات الرونة — واجبات الدولة المقابلة لواجبات الوطن المتقدم ذكرها هي واجبات رجال السلطة التنفيذية ، ورجال السلطة التشريعية ، ورجال السلطة القضائية ،

رجال السلطة التنفيذية — أول صفة يجب أن يتصف بها هؤلاء هي « الاستقامة » فمن دعى ليحكم غيره وجب عليه أن يظهر بمظهر القادر على حكم نفسه . أما من استسلم لشهوته أو استعمل سلطته في نفع البعض والإضرار بالآخرين فقد أضع احترامه بين الناس . وأنزل من قدره وفقد نفوذه . بل الواجب أن يجعل العدل رائده في جميع أموره ، وان يكون قدوة حسنة لغيره ، ويعلق طاعته للقوانين إعلاناً يدل على أنه أول الطائعين لها . وان يكون ثابت الجنان رابط الجأش إذا قامت قيامة الأزمات الداخلية ، أو حلت بالبلاد أخطار خارجية .

رجال السلطة التشريعية — ليعلم هؤلاء الرجال أنهم يشتغلون لمصلحة الأمة ولحسابها ، فعليهم الاهتمام بما يزيد في رفاهية البلاد ، فينظرون في حاجة الأمة ، ويتخيرون النافع للمجموع من المشروعات ويعينون الطرق المؤدية لتحقيقها ، وأن

يكون مبدؤهم « النظام والرقى » حيث تتغير الاحوال على الدوام ، سنة العمران منذ الخليقة ، وأن يعلموا أن الوقوف تأخير وتقهقر
بهذه الطريقة يمكنهم التحفظ في مصادمة الازهان الجوحة التي تنبذ كل جديد
والتوقى من الاندفاع الشديد للنفوس إذا استهوتها الافكار الحديثة ولم يكن الرأى
العام ناضجاً لمقولها وهضمها .

رجال السلطة القضائية — أول مايجمل رجال السلطة القضائية أن يتصفوا به
« عدم المحاباة » ومعنى ذلك تطبيق القانون على كل فرد « دون استثناء » عظيم
أو ذى مال ، أوجه ، أو قربي .

فالعدل يجب أن يكون واحداً للجميع على السواء . ومهما كان القاضى فى
أحكامه قاسياً فهو عادل ومنصف مادامت القسوة أوجبتهادواعى الزجر، فالقاضى
يحكم مراعيأً درجة الاجرام ونسبة العقوبة للجريمة

مقرون الامم

بتقدم المدنية وتنور الأذهان بالعلم والفلسفة أصبح للأمم بين بعضها وبعض
ما للأفراد من الحقوق والواجبات من الوجهتين الأدبية والاجتماعية ، باعتبار
أنها مجموع أولئك الافراد . وهل هى الا اشخاص معنوية ؟ واساس معاملة الأمم
والدول بعضها لبعض لا يزال هو العقل والضمير ، كالمعاملات بين افراد الناس
سواء بسواء

والقانون الدولى المبني على العادات والتقاليد والمعاهدات مراعى فيه على قدر
الامكان، أصول العدل والاحسان، واحترام الحياة والحرية والاستقلال والشرف
والمالك وترقى الحياة العمومية والتجارية . كل ذلك لاسعاد الامم وتأييد السلام
العام بينهما

فهرس علم الألفرو

الكتاب الأول فى الآب العام

- ٣ مقرفة — أسلوب علم الآخلاق — أقسامه
- ٧ الباب الأول — موضوع علم الآخلاق — الإنسان — القانون الأءبى
أو قانون الآخلاق
- ١١ الباب الثانى — الضمير — طبيعته وآراء الفلاسفة فيه — المسؤلية
الأءبىة والآءماعية
- ٢١ الباب الثالث — الخير والشر — أساس علم الآخلاق — أساس
القانون الآءبى
- ٢٦ الباب الرابع — السلوك الأءبى — أسباب الفعل — معنوية الفعل
نظرية (كنت) فى استقلال الإرادة
- ٣٠ الباب الخامس — الفضيلة والرذيلة
- ٣٤ الباب السادس — الشهوات — الفضائل الآخلاقية
- ٤٤ الباب السابع — الحق والواءب
- ٥٠ الباب الثامن — العءل والآءسان
- ٥٨ الباب التاسع — الوازع
- ٦١ الباب العاشر — مءاهب الفلاسفة فى قواعد الأءب

الكتاب الثاني

الأدب العملي

٦٩ مقرونة

٧٠ الباب الأول — أدب الفرد — الواجبات الخاصة بالقوة المدركة —

الواجبات الخاصة بالحساسية — الواجبات الخاصة
بالإرادة — روح الاستقلال الحق

٨٣ الباب الثاني — أدب الجماعة — الأسرة — الجماعة العامة — الجمعية

المدنية أو الدولة — وظيفة الدولة — سلطة الدولة —
الديمقراطية — الحرية السياسية والمدنية — واجبات
الدولة — حقوق الأمم



www.lisanarb.com